ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ

ಬಹು ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು

(ಒಪ್ಪಂದ-ನಿರಾಕರಣೆ-ಮೌನ-ಸಂಕರ)



ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ : ಬಹುರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು

(ಒಪ್ಪಂದ – ನಿರಾಕರಣೆ – ಮೌನ – ಸಂಕರ)

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.

ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

Experience of Colonialism : multiple discourses (Contract - Rejection - Silence - hybridization) by Keshava Sharma K. Kannada Dept. Kuvempu University, Jnana Sahyadri, Shankaraghatta, Shimoga district, Karnataka state.

Pages : 04 + 316 = 320

Price : Rs. 170/-

First Impression - 2011

Publisher :

Poorna prakashana
Ganapathy Lay-out (Vidya Nagar),
Shimoga -577 203.

ಪರಿವಿಡಿ

1. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯೆಂಬ ತಂತ್ರ 01 – 06

2 ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆ 07 – 08

3. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಕರತೆ 09 – 13

4. ಅಚ್ಚಾಳ್ತನದ (ಸಬ್ ಆಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನ) ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳು 14 – 46

5. ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ : ಅಚ್ಚಾಳ್ತನದ ಒಂದು ಮಾದರಿ 47 – 71

6. ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು 72 – 83

7. ಸೈದ್‌ಗೆ ಕೇಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು : ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೀಗೂ ಇವೆ 84 – 94

8. ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಯೂರೋಪಿನ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು 95 – 100

9. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ : ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ : ಒಪ್ಪಂದ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ತತ್ವ 101 – 159

10. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವಿಮರ್ಶೆ 160 – 180

11. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮೌನವೇ ಉತ್ತರ 181 – 210

12. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು 211 – 245

13. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಕುರಿತು – ಮೌನ : ಸಾರಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು 246 – 262

14. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ – ಕಾ.ತ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ 263 – 289

15. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಮೀಯುವ ಆಟ : ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು 290 – 301

16. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು – ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು 302 – 316



ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ನಿಮಗೆ –

ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ತರುವಾಯ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುಗರ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಏಕರೂಪಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಮೌನ, ನಿರಾಕರಣೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಒಪ್ಪಂದ, ಅಂಗೀಕಾರ, ಸಂಕರ, ಮುಂತಾದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ನನಗಿರುವ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ದಾಖಲಿಸಿರುವೆ. ನಾನು 2009ರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನಗಳಿವು. ಇದನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದ ಪ್ರೊ. ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ, ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕರೈ ಇವರಿಗೆ,

ಬರೆಯಲು ರಜೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾನ್ಯ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಎ. ಬಾರಿ, ಕುಲಸಚಿವರು ಸ್ನೇಹಿತರಾದ ಡಾ. ವೆಂಕಟರಾಯ ಭಂಡಾರಿ, ಉಡುಪಿ ಮತ್ತು ಸಿಂಡಿಕೇಟ್ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ,

ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿದ ದಿನೇಶ, ಸುಧಾ, ಮೇರಿ, ಸುಮ, ಇವರಿಗೆ,

ತಿದ್ದಿದ ರಮೇಶ್ ಆಚಾರ್, ರವಿತಳವಾರ, ಕಾವ್ಯ, ವಿಜಯ್, ಇವರಿಗೆ,

ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಇವರಿಗೆ,

ಮುಖಪುಟ ಬರೆದವನು ನನ್ನ ಮಗ ನಹುಷರಿಗೆ,

ಸಬಿತ ಮತ್ತು ನಿಯತಿಯರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

– **ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.**

೧. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯೆಂಬ ತಂತ್ರ

ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಪತ್ಯ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆ; ಸಂವಿಧಾನ; ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಂಬಲಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನುಕರಣೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎಂದು ಸರ್. ಎಡ್ವರ್ಡ ಕಸ್ಟ್ ೧೮೮೬ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ. ಅದು ನಿಜ.

ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮಿಶನರಿಗಳು ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಾಗ ಭಾರತದವರನ್ನು ನೋಡಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಿದ್ದಾರೆ ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಅವರು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣರಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಅವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ "ಅನುಕರಣೆ"ಯ ತತ್ವ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿರುವುದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕರಗಳು.

ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಅನನ್ಯತೆ, ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೇರುವಿಕೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಇದು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಉದಾ: ಕೋಟು; ಟೈ; ಶೂ; ಇವುಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡವರು ನಾಗರಿಕರೆನಿಸಿಕೊಂಡರು. ಪಂಚೆ-ಶಾಲು ಹೊದ್ದವರು; ಸೀರೆಯುಟ್ಟುಕೊಂಡವರು. ಬರಿಗಾಲಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವವರು ಅನಾಗರಿಕರೆನಿಸಿಕೊಂಡರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಎರಡು ಮುಖವಿದೆ :

೧. ಬಾಹ್ಯದ ಅನುಕರಣೆ- ವೇಷಭೂಷಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಜನರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಇದನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು.

೨. ಆಂತರಿಕ ಅನುಕರಣೆ: ಇದು ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಒಳಗೆ ನಡೆದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅನುಕರಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನೋದೈಹಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅಂಶವೂ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಅನುಕರಣೆಯೆನ್ನುವುದು ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನುಮರೆಯಬಾರದು. ಯುರೋಪಿನ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ತತ್ವವು

ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಅನುಕರಣೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಭಾರತೀಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಾಗರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು; ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಧಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ; ಪೂಜೆ; ದೇವತಾರ್ಚನೆ; ಮಾರಿದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಸತಿನಿಷೇದವರೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅನುಕರಣೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಮೂಢನಂಬಿಕೆ; ಜಾತೀಯತೆಯ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ವಿಚಾರವಂತರಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ನಾಸ್ತಿಕರಾಗಿ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ವಿಚಾರವಂತರಲ್ಲ ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಅನುಕರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು :

ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವ ಪದವೇ ಅಂತರವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದು "ಬೇರೆ" ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಸುಧಾರಕರು ಅನೇಕ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿ ವ್ಯೂಹಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಮಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಮತ್ತು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಿಸ್ತು' ಎಂಬ ಹೊಸ ಗಡಿರೇಖೆಯನ್ನು ಎಳೆಯುವುದು. ಈ ಸೀಮಾರೇಖೆಯಿಂದ ಒಳಗೆ ನಿಂತವರು ನಾಗರಿಕರೆಂದೂ: ಹೊರಗಡೆಗೆ ನಿಂತವರು ನಾಗರಿಕರಲ್ಲವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಯಿತು.

ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ಯುರೋಪಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಅವರ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಾರದು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಗೊಂದಲಗಳಿದ್ದವು. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬಾ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿತ್ತು: ಬೌದ್ಧಿಕ ಅನುಕರಣೆಯೇ? ನಾಗರಿಕ ಅನುಕರಣೆಯೇ? ಇವು ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನುಕರಣೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದು? ಅನುಸರಿಸುವಾಗ ನಮಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಐದನೆಯದಾಗಿ, ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಭಾರತೀಯತೆಯನ್ನು ಜನರನ್ನು; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು; ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಆ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಇದ್ದುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕನ್ನಡಕ ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾದ

ಹಾದಿಯೆಂಬುದು ಮೂಲತಃ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಅರಿವಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಲಾ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳೇ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಥಮ ಆಕರವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ನೀಡುವ ತೀರ್ಪು ಅಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧತೆಯಿದೆಯೆಂದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಎರಡು ಬಗೆಯಿದು: ಒಂದು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಾವಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಹಿತೆಗಳಿವೆ. ಇವು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಲ್ಲ. ಕಾನೂನುಗಳ ನಡುವೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದು ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ; ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ನಾಗರಿಕತೆ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ ನಡತೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಹಳೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹಳೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗೆ (ಅದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ.) ಅದರದೇ ಬೇರುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂಕಾರ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಬುಡ ಮೇಲು ಮಾಡಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮೈತಾಳ ತನ್ನ ಮಗ ಲಚ್ಚನ ಶಿಕ್ಷಣ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅನುಕರಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗೂ; ನಾಗರಿಕತೆಗೂ; ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗೂ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಜನರು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆಯೆ? ಇದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪಂಚಾಯಿತಿ ಕಟ್ಟೆ; ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನ; ದಂಡಕಟ್ಟುವುದು; ತೀರಾ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅಧಿಕಾರ'ದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿರ್ವಚನ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎಂದು ಈ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ "ದಾಸ್ಯ"ದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ "ದಾಸ್ಯ" ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ರೂಪ ಬಂತು. ದಾಸ್ಯವೆಂದರೆ "ಪರದಾಸ್ಯ"ವೆಂಬ ಅರ್ಥ ಬಂತು. "ದಸ್ಯು" ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ದಾಸ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರ ನಿರ್ವಚನ ಬೇರೆ ವಿಲೋಮ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳು ದಸ್ಯುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡ ಅಧಿಕಾರದ ನೂತನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಜನರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ:

ಕೋರ್ಟು; ಮುನ್ಸೀಪರು; ತಹಶೀಲ್ದಾರರು; ಪಿನಲ್‌ಕೋಡ್‌ಗಳು; ರುಜು; ಅಥವಾ ಆಧಾರಕ್ಕೆ ಎಡಗೈ ಹೆಬ್ಬೆಟ್ಟಿನರುಜು ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ವೈಸರಾಯ್‌ಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗಲಿ ಎಂದು ಮೊಗಲರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದರೊಳಗಿನ ಪರಿಕರಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಉದಾ: ದಿವಾನರು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷಾ ಶಿಕ್ಷಣವು ಇಬ್ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮಬೀರಿತು: ಒಂದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆ (ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್) ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು ಇದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಪುನರ್ ರೂಪೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. (One power one mind ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.) ಹೊಸ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಗುಣ–ನಡತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಎರಡನೆದಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ. ವಿವೇಕಾನಂದ; ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಗಾಂಧಿಯವರೆಗೂ ಇದರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನಡೆಯಿದೆ. 'ಸನಾತನ' 'ಉಪನಿಷತ್ತು' 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ' 'ಅದ್ವೈತ' ಸಿದ್ಧಾಂತದವರೆಗೂ ಇವರೆಲ್ಲರು ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀನದ ಒಂದು ತುದಿ ರಾಜಾರಾಂಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿ ಗಾಂಧಿ. ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನೇ ಗಾಂಧಿಶತ್ರು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಪತ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ; ಅಹಿಂಸೆ; ಸನಾತನತೆ; ಧರ್ಮ; ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೆಂಬ ಗೋಮಾತೆ–ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗಾಂಧಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜಾರಾಂಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರ ಗುರಿ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರೋಧ. ಸತಿನಿಷೇಧ ಕಾಯಿದೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್‌ಉತ್ಸುಕರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅದಲ್ಲ: ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂತು?

೧. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ –"ಧಾರಯತಿ ಇತಿ! ಧರ್ಮ:" ಧಾರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು ಧರ್ಮ.

೨. ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಧರ್ಮ: ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

೩. ಸ್ತ್ರೀಧರ್ಮ (ಮತ) – ಸ್ತ್ರೀಮತ.

೪. ಕುಲಧರ್ಮ (ಮತ) –

೫. ಪತಿಧರ್ಮ. (ಮತ) –

೬. ಪ್ರಭುಧರ್ಮ. –

೭. ಜಾತಿಧರ್ಮ. –

೮. ನಾಟ್ಯ ಧರ್ಮ. (ಭರತ) – ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ

ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೇನಾಯಿತು ಎಂದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಹೇಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸ ಹೊರಟರೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಭಾರತೀಯ ಕೆಲ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅದು ಇಡಿಯ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷರ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಬಳಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆ (Idiom)ಯನ್ನೇ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸತಿನಿಷೇಧ ಕಾಯಿದೆ. ಸಹಗಮನವೆಂಬ ಪದ್ಧತಿಯು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿತ್ತಾ? ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತೇ? ಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಧರ್ಮ ಯಾವುದು? 'ಗೋಮಾತೆ'ಯು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಅದನ್ನೇ ತಿನ್ನುವ ಕೊರಗರ ಧರ್ಮಯಾವುದು? (ಚೋಮನದುಡಿ ಓದಿ) ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮದವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಸರಳ–ಸುಲಭ–ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಲ್ಲ.

ಮೆಕಾಲೆಯ ಮಿನಿಟ್‌ನಮೇಲೆ (೧೮೩೫) ಚಾರ್ಲ್ಸ್‌ಗ್ರಾಂಟ್‌ನ ಆಡಳಿತಕ್ರಮ ತುಂಬಾ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತ್ತು. ಗ್ರಾಂಟ್ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದ. ಇವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುವಾದದ ಕೆಲಸವೂ ಭರದಿಂದ ಸಾಗಿತ್ತು. ೧೮೯೯ ಸುಮಾರಿಗೆ ನಡೆದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುವಾದಕರನ್ನು ಸರಕಾರದ ಚಾಕ್ರಿಗೆ ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಅನುಕರಣೆಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲ ಬಂತು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿರುವುದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದರಿಂದ ಬರಹಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೇ ಬದಲಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಕೂಡಾ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಹರೆಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಇದ್ದವು. ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ರಾಜಕೀಯದವರೆಗೆ ಆದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರನ್ನು ಭಾರತೀಯರು ಅನುಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅದರಿಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಭಾರತೀಯರು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನುಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರು ಅದರಂತೆಯೇ ಇದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಿದರೂ ಬಿಳಿಯರಾಗುವುದಂತೂ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಕರಿಸಲು ಹೊರಟ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ತಾಳಮೇಳಗಳಿರಲಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಂಕಥನಗಳು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳು ಸಂಕರಗೊಂಡವು. ಹಾಗೆಯೇ ನಾಗರಿಕತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸಂಕರಗೊಂಡವು. ಜನಾಂಗಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕರೂಪಗಳೂ ಅಧಿಕಾರದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಸಂಕಥನಗಳು ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯಂತೆ ನಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು. ೧೮೧೭ ರಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳದ ಮಿಶನರಿಯ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಒಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ: "ಹೌದು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಯಾಕೆ ಬೈಬಲ್ಲನ್ನು ಓದುತ್ತಾರೆ?" ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಮಾತು. ಅನುಕರಣೆಯ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಹೇಳಿದ ಮಾತು: ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. 'ಅದನ್ನು – ಇದು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ 'ಬೇರೆ'ಯಾಗಿರುವುದು ಎಂತಲೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ವಸಾಹತು ಅನುಕರಣೆಯು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತರವಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಮಾತ್ರ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಕರಣೆಯು ಪ್ರತಿಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಬಿಂಬವಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನಕಾರರು ರೂಪಿಸಿದ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ'ವನ್ನು ಕೂಡಾ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗಮನಿಸಬಹುದು.



೨ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆ

ನಿರಾಕರಣೆಯು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಧನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ನಿರಾಕರಣೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಮನೋಭಾವವು ಜನ್ಮ ತಳೆಯುವುದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸರಳತತ್ವವು 'ಬೇಡ'ವೆಂಬುದರ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಜಾತಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಮೇಲರಿಮೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರಾಕರಣೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ- ಅದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಕುರಿತು ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ದಾಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಜಮಿನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆರಾಧಿಸುವುದು; ಶರಣಾಗುವುದು ಭಕ್ತಿಯ ಗುಣ ಆದರೆ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ತಿರಸ್ಕಾರದ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆಯಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿರಾಕರಣೆ ಗುಣವಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಯು ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತದೋ ಅದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯು ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವವರು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಯುಧವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಿರಾಕರಣೆಯು ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳು ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು "ಋಣಾತ್ಮಕ ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆ"ಯೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಕರನಿರಾಕರಣೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿರಾಕರಣೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ; ಆರ್ಥಿಕ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿದಾರರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ಕರನಿರಾಕರಣೆ ಚಳುವಳಿಯು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಒಂದು ರೂಪ ಆದರೆ ಅದು ಶಸ್ತ್ರವಿಹೀನವಾದುದು. ಭಾರತೀಯ ಕರನಿರಾಕರಣೆ ಚಳುವಳಿಯು ಎರಡು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ:

೧. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರದ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಯ ವಿರೋಧ.

೨. ಶತ್ರು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಮಿತ್ರರನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರತಿವ್ಯೂಹ ಕೂಡಾ ಹೌದು.ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತನದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳು ಪರಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು.

ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ; ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ; ದೇವರು–ಮನುಷ್ಯ; ರಾಜ–ಪ್ರಜೆ; ಜಮಿನುದಾರ–ಸೇವಕ ಹೀಗೆ.

ಗ್ರಾಮ್ಷಿಯು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಮನುಷ್ಯರ ವೇಷಭೂಷಣವೇ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂಡಾಸು; ಕಿರೀಟ; ಕಾರ್ಮಿಕ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜಮಿನುದಾರರು ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಗಳಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಅನಂತರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಬಂದವು. ಆದುದರಿಂದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳಿವೆ.



೩. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಕರತೆ

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮದಿಂದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇದನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಂವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುಬಹುದು. ಕಪ್ಪು ಜನರು–ಬಿಳಿಯರು; ಆಳುವವರು–ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು; ಪಶ್ಚಿಮದವರು–ಭಾರತೀಯರು ಈ ರೀತಿಯ ಧ್ರುವೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗ ತೊಡಗಿದವು. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ತಕ್ಷಣವೇ ಮರೆಯಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯರು ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ನಡುವೆ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ನಡೆದ ಸಂವಾದಗಳು ಏಕರೂಪಿಯೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ಸಂಕರತನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ಯತ್ನದ ಫಲವೇ ಸಂಕರತನ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆಯಿತು. ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ವರ್ಗಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲಿಕೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟೀಶ್‌ರದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅಂದರೆ ಯಾವಾಗ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಮೇಲರಿಮೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ್ದು: ಮೇಲರಿಮೆ (Superiority complex)ಯು ಸದಾ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೀಳರಿಮೆಯು ಸದಾ ಸಂಕೋಚ ಸ್ವಯಂ ಹಳಹಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳ ಅಂದರೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯತೆಯ (ಪೌರಾತ್ಯ) ಕೀಳರಿಮೆಯ ನಡುವಣ ಸೇತುವೆಯೇ 'ಸಂಕರತೆ'. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಂಕರತೆಯನ್ನು ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಭಾರತೀಯರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಈ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಸಂಕರ ಮಾದರಿಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾದವು. 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಕರತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಎಂದು ಫ್ಯಾನನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ನಿರಾಕರಣೆಯು ಸಂಕರತನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೀತೆಗಳು' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೀತೆಗಳು ಬರಿಯ ರೂಪಾಂತರ ಅಥವಾ

ಭಾಷಾಂತರವಲ್ಲ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಮದು ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸಣ್ಣ ಒರತೆಯೂ ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ' ಶ್ರೀಯವರ 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಮಹಾಭಾರತ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ' ಮೂಲತಃ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿ ಭ್ರಮಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬುದ್ಧಿಭ್ರಮಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್‌ನಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ; ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ 'ಅಯಾಸ್' ನಾಟಕವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ನಾಟಕವು ಸಂಕರ ತಳಿಯಾಗಿದೆ. ದುರಂತ; ಬುದ್ಧಿಭ್ರಮಣೆ, ಜೀವನದ ನಿರಾಶೆ ಇವು ಯಾವುವೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ಜನ್ಯವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅನುವಾದಿತ ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ನೆಲದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಸಂಕರವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ವಸ್ತು; ಭಾಷೆ; ನಿರೂಪಣೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು ಉದಾ: ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಬಿರುಗಾಳಿ' 'ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ' ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ವಸ್ತು; ಶೈಲಿ; ಕಾಲ; ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನವು ಕೂಡಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಅರಿವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಕರತನದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮನಿರಸನ ಹೊಂದಿದವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಕಸಿ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತೆ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಭಾಷೆ, ದಿರಿಸುಗಳು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು. ಇದರಿಂದಲೂ ಸಂಕರತನವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು.

ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಯಾರು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕರತನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದರೋ ಅವರ ಬೇರು ಅಲುಗಾಡತೊಡಗಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡರು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ವಾಹಕಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇವೆರೆಡರ ಸಂಮಿಶ್ರ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರದು ತ್ರಿಶಂಕುಸ್ಥಿತಿ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಸಮಏರಕ ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಂತ ಹೊರತಾದ 'ವಿಶಿಷ್ಟತೆ'ಯ ರೂಪಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಆಳುವ ವರ್ಗ; ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ನಿರ್ವಾತವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವು "ಮೂರನೆಯ ಖಾಲಿ ಜಾಗ" (Third space) ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೂರನೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅತ್ತ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನವರು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಭಾರತೀಯ

ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಕಾರವು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಲು ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಿಂತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೇ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸಂಕರತನವು ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ– ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಲಬೆರಕೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸಂಕರತನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು 'ಬಹುತ್ವ'ದ ಮೂಲಕ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಕೂಡಾ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗತೊಡಗಿದವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಪರೀತವಾದ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದುದು ಕೂಡಾ ಸಂಕರದ ಕಾರಣದಿಂದ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಅನುವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು (ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ; ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ) ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಅವಕಾಶಗಳು ಅನುವಾದಗೊಂಡ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ತಂದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಂತರವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತರ ಕೂಡಾ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಲಂಕೇಶ್ ಅನುವಾದಿಸಿದ 'ಈಡಿಪಸ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ (ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್) ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತರವಿದೆ: ಅದು ಕಾಲ; ದೇಶ; ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಈ ಅಂತರವೂ ಕೂಡಾ ಸಂಕರವೇ ಆಗಿದೆ.

ಸಂಕರವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕರೇಖೆ ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಕರತನವು ಪಾರದರ್ಶಕವಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಂಕರವೆಂದರೆ ಅರೆ ಬರೆಯಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅವಿನಯ; ಪ್ರತಿಭಟನೆ; ನಿರಾಕರಣೆ ಅಂಗೀಕಾರ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜ್ಞಾನರೂಪವು ಕೇವಲ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರೆವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕರತೆಯು ಧ್ರುವೀಕರಣಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ಫ್ಯಾನನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕರತೆಯು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಅದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಕರತೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರ; ನನ್ನ ಪ್ರದೇಶವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಂಕರತನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ತಾನು; ತನ್ನ ಬದುಕು; ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೀಣಾದಾಸ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಗಣನೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರು ಸಂಕರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿರಲಿಲ್ಲ. ನಡತೆಯಲ್ಲಿನ ನಯನಾಜೂಕು; ಸಭ್ಯತೆ; ಸ್ಥಾನಮಾನ ಒಂದು ಎಂಬ ನಾಗರಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

ಯಾರು ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದರೋ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂಕರತನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿತು. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಬಿಸ್ಕಟ್ ಮತ್ತು ಚಪಾತಿಗೆ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಉಳಿದಿಲ್ಲ.

ಸಂಕರತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಗೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸಂಕರತೆಯಿಂದ ದ್ವಿಮುಖತೆಯು ನಾಶವಾಯಿತು. ಸಂಕರ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು 'ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧಗುಂಪು' 'ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧ ಸ್ಥಳೀಯರು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು.

ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಅನೇಕವು ನಾಶಗೊಂಡವು. ಆದರೆ ಸಿಪಾಯಿಗಳ ವರ್ಗವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಕರತೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಒಳಗೆ-ಹೊರಗೆ ತಾನು-ಅನ್ಯವೆಂಬ ಬೇಧಗಳಿಲ್ಲ. ೧೮೧೬ರಲ್ಲಿ ಬೈಬಲ್ ಹಿಂದಿಗೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಓದು; ಓದಿನಲ್ಲಿ ಏಕತೆ; ಮೌನ ಓದಿನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೈಬಲ್ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ. ಬೈಬಲ್ ಅನುವಾದದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತೆ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೇವರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿತ್ತು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿದ್ದವು. ಜನವಾರತೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದ್ವಿಜರೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ದೇವರನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಬೈಬಲ್ ಹೇಳಿತು. ಏಸುಸ್ವಾಮಿಯು ಕರುಣಾಳು ಪಾಪಿಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅವತರಿಸಿದ ಮತ್ತು ಏಸುಸ್ವಾಮಿಯು ಬಯಸುವುದು ಶುದ್ಧ ಹೃದಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ಯಾರು ಪಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಾರೋ ಅವರು ಏಸುವಿನಲ್ಲಿ ನಿವೇದನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರ ಪಾಪವು ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತದೆ. ನವೇದನೆಯೇ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆದವು ಮತಾಂತರದಲ್ಲಿ ದುಡ್ಡಿನ ಆಮಿಷವನ್ನು ಒಡ್ಡಲಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿಯುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಹೊಸ ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲಿತಂತೆ. ಅದು ಹೊಸ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿ ಅದನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವುದು ಗೌರವಯುತವಾದುದು ಎಂದು ನಂಬಲಾಯಿತು. ಅಥವಾ ಆ ರೀತಿ ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯು ದೇವಬಾಷೆ; ಅದನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದರು. ಇದನ್ನು ರೆವರೆಂಡ್ ಡೊನಾಲ್ಡ್ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. (M.R. July 1816. P. 193, November. 1816. P. 444-5, March. 1816. P. 106-07) ಸಂಕರವು ಈ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ದೇವರನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಮೂಲಕ ಒಲಿಸುವ ಕ್ರಮ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಶದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅದನ್ನೇ ಒಡೆಯಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಹೊಸದೊಂದು ದಾರಿಯು ಧರ್ಮದ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಸಂಕರ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರ.

ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಕರತೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವು ನಿಂತಿರುವುದೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ತಾರತಮ್ಯ ಭೇದಗಳ ನಡುವೆ. ಇದೊಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ರೂಪಕ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಸಂಕರವನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ತರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಜ್ಞೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬದಲು ಸಂಕರವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಮೌನದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಅಧಿಕಾರವು ಸಂಕರದ ಮೂಲಕ ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರಿದವು. ಇದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಕೂಡಾ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮ ನಾಗರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದಾಗ ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕಾಲದ ಅನಂತರ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆರಡೂ ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದವು. ಸಂಪನ್ಮೂಲ; ಅಧಿಕಾರ; ಕಾರ್ಮಿಕತೆ; ಮುಂತಾದವು ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಇವುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಕರ ವರ್ಗದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಸಂಕರದಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನವರು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಎಂಬ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೈಬಲ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದವಾಯಿತು. ಬೈಬಲ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದವಾಗಲು ಇದ್ದ ಕಾರಣವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ: ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಯು ತಿಳಿದಿರುವವರು ಅದನ್ನು ಓದಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಲಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು. ಎರಡನೆಯ ಉದ್ದೇಶ; ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ದೇವರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾನ. ಸಂಕರ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ, ಸಂಕರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅಸಮತೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ– ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ರೂಪುಗೊಂಡರು ಸಂಕರವು ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಯಾದಿಂದ ಬಳಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕನಸೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಕರಣೆ. ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಸಂಕರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

"ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಹಯೋಗ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನ". ಇದು ಮನೋ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಕರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಕರವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿರುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಕರತನವು ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು.



೪. ಅಚ್ಚಾಳ್ತನದ ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳು

(ಸಬ್ ಆಲ್ಟ್ರಾನ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖೇನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ)

ಪದಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಎಂದರೆ ಒಡೆತನ, ಸ್ವಾಮ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವ (State), ನಿಯಂತ್ರಣ, ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ ಅದು ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಳುವ–ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ–ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಕಾಯುವ ಮತ್ತು ಕರುಣಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ದೈಹಿಕ ಬಲ ಅಥವಾ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕವಷ್ಟೇ 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ, ಜ್ಞಾನಸಂಪತ್ತು, ಜೀವನಮೌಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಥವಾ ದೇಶವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ವಿಕಾಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯೂ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಬಲವಾದವುಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ ದುರ್ಬಲವಾದವುಗಳು ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲೂ ಸಬಲರಾದವರು ದುರ್ಬಲರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ದುರ್ಬಲರ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಅಥವಾ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೇರುವ, ತನ್ನ ಆಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು 'ಆಳುವವರು' ಮತ್ತು 'ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು' ಎನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಬ್ರಿಟೀಶರ ಕಾಲದ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯು ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರದ ಮಾದರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು.

ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಕೇಂದ್ರಿಕರಣಗೊಂಡವು. ಇದುವೇ ಆಳುವವರು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಂಪತ್ತು

ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಒಂದು ಮುಖ. ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥರು ಅನ್ನುವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ಮಂತ್ರವು ಉಳಿದವರನ್ನು ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಆಳುವ, ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮಿತಿಯಿರುತ್ತಿತ್ತು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪವಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅರ್ಥವೆ ಬದಲಾಯಿತು. ಕೇವಲ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ಆಳುವ–ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕಾನೂನು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ, ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಮುಂದಾಯಿತು. ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಪಡೆದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು.

ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಅಧೀನವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೊಸದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಮಿಶ್ರಣವೂ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡಿತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂತಲೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯುತೆಯನ್ನು ದೇಶೀಯುತೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂತಲೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಅಂತಿಮಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದು ಅವನನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಾದ ರಾಜನು ರಾಜ್ಯದ ನಿಯಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ತಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ಪ್ರಭುವಾಗಬಲ್ಲ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯ ಹಸ್ತದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಂಶಾಡಳಿತಪ್ರಭು ಸಂಹಿತೆಯದ್ದು. ಒಂದು ವಂಶಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದು ಅಧಿಕಾರವು ಒಬ್ಬನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ದೈನಂದಿನ ಕುಟುಂಬರೂಪಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ವಚನವು ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಯಾರು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಿಯಾಗಿರದೇ ಅದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳ ಒತ್ತಾಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಸವಾಲೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಪ್ರಭು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಧಿಕಾರ ಎರಡೂ ಸಂವಾದಿಯಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಆಳುವವನ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಲಾಗಿರುವ ಚಳುವಳಿಯ ಉಪಉತ್ಪನ್ನವಿದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಾಥೋಚಟರ್ಜಿಯವರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪಶ್ಚಿಮ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯ ಮಾದರಿ. ಈ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ, ನೈತಿಕತೆ, ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಿದೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ ಎರಡನ್ನು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಆ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ದೇಶೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳ್ಳೆಯತನದ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಒಳ್ಳೆಯತನದ ಹುಡುಕಾಟ ಎರಡೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಮತ್ತು ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸಂಗ್ರಾಮದ ವೇಳೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಅಂಕೋಲದ ಉಪ್ಪಿನಸತ್ಯಾಗ್ರಹ, ಶಿರಸಿ–ಸಿದ್ಧಾಪುರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕರಬಂದಿ ಹೋರಾಟ ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳಿವೆ.ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಪೂರ್ವಯೂರೋಪಿನದು. ಈ ಪೂರ್ವ

ಯುರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. (Partho chatterjee,1986,P.1) ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಬೇರೆ" ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾಗರಾಜ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ. ಎಸ್. ೧೯೮೮,ಪುಟ:೪)

ಆದರೆ ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ'ಯು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಾಹಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗಲ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. (Cohen C.A.1987 p.6)) ಅವನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಾಗರಿಕ ಜನರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾರರು ಎಂದು ಆತ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. Nation ಮತ್ತು State ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೆಗಲ್ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ನೇಷನ್ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ಟೇಟ್‌ನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (Martin shaw (ED:) 1985p.105)

ಭಾರತೀಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆಳುವ, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವಣ ಸಂವಾದಗಳಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಭೌತಿಕಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ; ದುರ್ಬಲ ಏಷ್ಯಾದ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಲೋಕ ರೂಪಿಸಿದ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವು ಮಾತಾನಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನ ತಳಹದಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ ಆದರೆ ನಾವಿದನ್ನು ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧೀನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಫ್ಯೂಡಲ್

ಸೊಸೈಟಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಊರಿನ ಜಮೀನುದಾರನು ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಆಳಬಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವನು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಶರಣು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧೀನವು ಪ್ರಧಾನವಾದುದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧೀನವು ಪ್ರಧಾನವಾದುದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಯುಧವೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಲೋಕ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಿನ್ಯಾಸವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆರಾಧನೆಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ಗುಲಾಮಿ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯದು. ಆದರೆ ಇದು ತೀರಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಸಾಹದ ಪರಿಭಾಷೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವು ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ನವವಸಾಹತುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಮತ್ತು ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗುಣಸ್ವಭಾವದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಂದರೆ ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಖ್ಯಪರಿಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ವಿರುದ್ಧನಡೆಸಿದ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಚಳುವಳಿಗಾರರು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಚಲೆಜಾವೊ' ಚಳುವಳಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ

ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಿರ್ವಸಾಹತುರಾಜಕಾರಣವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒತ್ತಡವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳ ಬಗೆಗೆ: ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೇಶವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕನಸಿಗೂ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ State ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೆಗಲ್ ಅದಕ್ಕೆ 'ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯ' (Truth of civil society) ಕಲ್ಪನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಬದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತದೆ.

'ರಾಷ್ಟ್ರ'ವೆಂದು ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ? ಅವನೊಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯಷ್ಟೆ: ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ' 'ವಿಶ್ವಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒಲವು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರೂಪ ತಳೆದಿದೆ. ಇದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ಈ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ "ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೆಲೆ ಹೆಚ್ಚಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದಿರಲೇಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿರುವ ಈ ವಿಶಾಲಾವಕಾಶವೇ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಗಿಡದಲ್ಲಿ ಹೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಬಿಸಿಲ ಕಡೆ ತಲೆ ತಿರುಗಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ತೆರಪಿರುವ ಕಡೆ ಕೊಂಬೆ ಚಾಚುವುದಕ್ಕೂ, ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭೂಸಾರವನ್ನು ಹೀರುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅದು ಬಿಡುವ ಹೂ ಹಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಫಲ್ಯಗಳನ್ನು

ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ". ಆದರೆ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಕಥೆಯೂ ಅದರಂತೆಯೆ (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ, ೧೯೮೫, ಪುಟ:೬೨). ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಈ ಮಾತು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಹಾಗು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುಗಳ ಸಮೀಪವರ್ತಿಗಳಾದ ಭಾರತೀಯರು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವರು. ಇಡಿಯ ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ಇವರಿಗೆ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಯೂ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸರ್ವಶಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತು. ಆ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸಹಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿತಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. (ಇದರ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಅಹಮದಾಬಾದ್‌ನ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಸಲೀಮ್‌ಲಾಖಾ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Salim Lakha 1988, Capitalism and class in Colonial India, The Case of Ahamadabad.) ಈ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಸೆಣೆಸಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಇದು ಕೇವಲ ನಿಸರ್ಗವಲ್ಲದೆ ದೇಶೀಯತೆಯ ಅನುಭವವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ, ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಬಿಂಬವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಹೊಸ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ನವೋದಯದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚಾರ್ಹ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಹೇಳುವಂತೆನಿಸರ್ಗದ ಶಕ್ತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಶಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಒಂದು ಆಯುಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ವೈಚಾರಿಕತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. "ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಒಂದು

ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವರ ಐದು ತಾಯಿಯರ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿರಳನ್ನು ಅವರು ನಾಯಕರತ್ನರೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಭರತೇಶ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಚರಿತದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಭರತೇಶನಲ್ಲಿ ಜೈನರ ಈಶತ್ವದ, ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಶೈವರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ದೈವೀಕರಣೆಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ಅರ್ಥೈಸುವ ರೀತಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ್ದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಅವರು ಕೆಲವೊಂದು ಮಹಾಪುರುಷರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ್ದು ಈ ತರಹದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸರಳರೇಖೆಯ ಮಾದರಿಯದ್ದಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಕಷ್ಟ. ಅದರ ಬದಲು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಂಡವು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು (ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ: ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು) ಹೇಳುವುದು ಮಲೆನಾಡಿನ ಜಮೀನುದಾರಿವರ್ಗದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು. ಕಾರಂತರು ಬರೆದಿರುವ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕುರಿತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಇಂಥ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸರಳಗೊಳಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಊರ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುವ ಮತ್ತು ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಅದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೊಸ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಲು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿಕರಣಕ್ಕೆ ಕೀಲಿಕೈಯಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ದೇಸಿ ಭಾಷೆಗಳ ಎದುರು ನಿಂತ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಜನಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಚಿರಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. "ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಡಿಸುವ ಕೆಲವು ಏಜನ್ಸಿಗಳೇ ತಮ್ಮ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಭಾಷಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಫುಕೊ ಹೇಳುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ. ಈ ಏಜನ್ಸಿಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಶಾಶ್ವತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಯಿತು. ಅವರು ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ತಂದ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕಾನೂನು, ಸಂವಿಧಾನ

ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸಹಾಯಕವಾದವು. (ಮೂಲ: ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಅನು: ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಓ. ಬೇಗೂರು, ಪುಟ-೨೨, ೨೦೦೩) ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಜನರು ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಹಾಗೆಂದು ಆಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇರಿದ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರಾಜಕೀಯ ಯಜಮಾನಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಳವರ್ಗದ ಮೌನವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ಏನೋ ಅಂತಲೇ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಸಬ್ ಆಲ್ಟ್ರಾನ್' ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಸರಿಯಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ಬ್ರಿಟೀಶರ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆಳಿದ ದೇಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶದ ದೀನತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಒಂದೆಡೆ ತನ್ನ ಕಾನೂನು, ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಯಜಮಾನಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ತನ್ನ ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಭದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ತುಂಬಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಶಾಶ್ವತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ದೇಸೀ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಾನೂನು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಗವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಏಕ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ, ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ, ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ದನಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಮಟ್ಟ ಹಾಕಲು ಪೋಲಿಸ್, ಜೈಲು, ನೇಣು, ದಂಡ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವುದು. ಇದರ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಆವಾಗಿನಿಂದಲೂ ದಾಖಲಿಸಿದೆ.

ಸೈದ್ ಪ್ರಕಾರ "ಇತಿಹಾಸದ ನೈಜ ದಾಖಲೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುನ್ನಾರದ ಫಲಗಳೇ ಆಗಿವೆ." ಬಲ ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಹೊಸ ಸಂರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಯಜಮಾನಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. " ಅಧಿಕಾರದ ಚಲಾವಣೆಯೇ ಸ್ವಯಂ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ವಿಚಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಥವಾ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು

ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು ಮತ್ತು ಇದು ಹೊಸ ಮಾಹಿತಿ ಕೋಶಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ." ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸಿದ ಹೊಸ ಮಾಹಿತಿ ಕೋಶಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಸಂಕಥನಗಳು ಇಂದಿಗೂ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸದಾ ಪೋಷಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. (ಮೂಲ: ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಅನು: ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ. ಓ. ಬೇಗೂರು, ಪುಟ–೨೨, ೨೦೦೩) (ಅದೇ – ಪುಟ–೨೧, ೨೦೦೩) 'ಸಂಗೊಳ್ಳಿರಾಯಣ್ಣ' 'ಪಿರಿಯಾ ಪಟ್ಟಣದ ಲಾವಣಿ'; ತರೀಕೆರೆ ನಾಯಕರ ಕುರಿತುಲಾವಣಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ.

ಇಂದಿನ ಈ ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮತ್ತು ತುಂಬಾ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಮೂರ್ತ ಮುಖವೇ ಈ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಕೆ'. ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ದೇಶೀಯತೆ, ಬೌದ್ಧಿಕತೆ, ಮೌಲ್ಯ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಸುವ ಅಧಿಕಾರವೇ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ. ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಶಾಹಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ವಸ್ತುವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದೇ ಇದರ ಗುರಿ. ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕಥನ ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಆಳುವಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಪೌರ್ವಾತ್ಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಮೂಲಕ. ದೇಸಿ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅವಜ್ಞೆ ಮಾಡುವ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನಾಗರಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ಸ್ವಯಂ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಶಾಹಿಯ ಸಂರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಅಧೀನರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸುಲಭಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡವು; ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇಂದಿಗೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆ, ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ, ಅವರು ಬರೆದ ಇತಿಹಾಸ, ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಗಳೇ ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುಪಾಲು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ.

ನೇರವಾಗಿ ದಾಳಿಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಪೋಲಿಸ್, ಕಾನೂನು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ದೇಶದ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಆಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ , ಜೀವನ

ಕ್ರಮ, ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ನಡೆಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಪಡೆವ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಮತ್ತು ದೀರ್ಘಾಯುಷಿ ಎಂದು ಈ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಈ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಸದಾ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ವಶೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಾಹಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಫುಕೋನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ತತ್ವವು ನೀಶೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಡಿಸುವ ಕೆಲವು ಏಜನ್ಸಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಈ ಏಜನ್ಸಿಗಳೇ ತಮ್ಮ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಭಾಷಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಈ ತತ್ವವು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಶಕ್ತಿಯುತ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಗುಂಪೇ ಸತ್ಯ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ ಇದು ತನ್ನ ಗುರಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ವಸ್ತು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಳುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ ಸೈದ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆ ಮುಂದುವರಿದು "ಅಧಿಕಾರ ಶಕ್ತಿಯು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಂಬಲ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಶಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಾರದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ ಕೂಟಕ್ರಿಯೆಯು ಜನನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ರೂಪಿಸುವಂಥಾ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಎಲ್ಲವೂ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಹಾಗೂ ಸಹಜ ಎಂದು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಅವು ಹೇಗೆ ಒಂದಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ಹುನ್ನಾರಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಲೋಕವರ್ತನೆಯನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು." ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊಸ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹುನ್ನಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಇಲ್ಲವೆ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಒಳಸಂಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಧಾತುವಾದ ಅನುಭವ ಕೂಡ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ನಾವಿಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೊ ಅದೂ ಕೂಡ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಮೂಲ: ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಅನು: ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ. ಓ. ಬೇಗೂರು, ಪುಟ-೨೨, ೨೦೦೩)

ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಫಕೋ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೊ, ಯಾವುದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ, ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ, ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಫುಕೋ 'ಸಂಕಥನ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. "ಯಾವುದೇ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳು ಅಥವಾ ರೂಢಿಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಂಥಾ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ರೂಢಿಗಳೇ ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಢಿ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲು ಇರುವ ಏಜನ್ಸಿಗಳಂತೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಕೆಲ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಆಯಾಕಾಲದ ಸಂಕಥನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಕಥನಗಳಾದರೆ ಸದಾ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಬಲ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಲು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವಂತಹ ಶಕ್ತ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸಮಾಜವೊಂದು ದೊಡ್ಡವರ ಗೌಡಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ಬದುಕುಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಿಸುವ 'ಗೋಲ ಬಂಧಿಖಾನೆ' ರೀತಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ." ಈ ಸಂಕಥನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಹಮತವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಕೆಲವು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಒಕ್ಕೂಟವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮೂಲಕ ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಪರಸ್ಪರವಾದವುಗಳು. ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಜ್ಞಾನ (ಉದ್ಧೃತ-ಮೂಲ: ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ, ಎಡ್ವರ್ಡ್‌ಸೈದ್, ಅನು: ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ. ಟಿ. ಬೇಗೂರು, ಪುಟ-೨೪, ೨೦೦೩) ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಗುಂಪು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೆ ಬದಲಿಸಬಲ್ಲಂತಹ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಥನಗಳು ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರಂತರವಾಗುವುದೂ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಯಾಜಮಾನ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಹೆಜೆಮನಿ' ಎಂಬ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೊಟ್ಟವನು ಇಟಲಿ ದೇಶದ 'ಆಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ'. ಇಟಾಲಿಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ

ಜೆಜೆಮೊನಿಯ (Gegemonia) ಎಂಬುದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಹೆಜೆಮನಿ' (Hegemony) ಎಂದಾಗಿದೆ. ಗ್ರಾಮ್ಷಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೧. ನೇರ ಬಲ ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಆಳುವುದು

೨. ಜನಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಳುವುದು

ಎರಡನೆಯ ಬಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದುದು. ಆಡಳಿತ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದ ಶಾಶ್ವತತೆಗಾಗಿ ಸಂಚುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಅಧೀನರಾದವರೇ ಸ್ವಯಂ ತಮ್ಮನ್ನಾಳಲು ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುವಂತೆ ಅವರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಹೆಜೆಮನಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ / ವರ್ಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ವೈಚಾರಿಕ ರಚನೆಗಳಿಗೆ (Cultural-Ideological-Structures) ಅವು ಇತರ ರಚನೆಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮಾನ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರದ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಒಂದು ವರ್ಗ-ಸಮುದಾಯ-ರಾಷ್ಟ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು-ಸಮುದಾಯವನ್ನು-ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು." (ಸಿ. ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಪುಟ-೧೬, ೨೦೦೩)

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯವು ಪಶ್ಚಿಮಕೇಂದ್ರಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ನಮಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠದ್ದು ಎಂದು ಇತರೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಗೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನಸಮೂಹ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಶೋಷಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮರುಳು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅವರ ಸಹಕಾರದೊಂದಿಗೇ ಅವರನ್ನು ಆಳುತ್ತಾ ಸದಾ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಿರಲು ಅವರಿಂದಲೇ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕೆಲವೇ ಜನಗಳ ಗುಂಪಿನ ಹುನ್ನಾರವೇ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ.

"ಗ್ರಾಮ್ಷಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಯಜಮಾನ್ಯವು ಕೆಲವೇಳೆ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಕೆಲವೇಳೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಕೆಲವೇಳೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಇದು ಹತಾರವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಷಿಕ ಹತಾರದ ಮೂಲಕವೇ ಬರೆಯಲ್ಪಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳೇ ಬಲಾಢ್ಯವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂಬಂತೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ತನದ ವಾಹಕವಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ ಕೂಡ

ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ." ಎನ್ನುವ ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯಾರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಷದಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಾಮ್ಷಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಶಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಅವರ ವರ್ಗಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿ. ಈ ವರ್ಗ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಶ್ರೀರಕ್ಷೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೇಲೆ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಬಲಪ್ರಯೋಗದಿಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹತೋಟಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಬಲಪ್ರಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಜನರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನಜನಿತವಾದ ಕೆಲ ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಜತನವಾಗಿ ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. (ಮೂಲ: ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ, ಎಡ್ವರ್ಡ್‌ಸೈದ್, ಅನು: ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು, ಪುಟ-೨೨, ೨೦೦೩) ಆಳರಸರು ಜಮೀನುದಾರರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾದ ಪೋಷಣೆ ನೀಡಿದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ನಿಯಾಮಕವಾದದ್ದು, ಹೆಂಗಸರು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲರು, ಅವರು ದುಡಿಯಲು ಸಮರ್ಥರಲ್ಲ, ಅವರು ಕೇವಲ ಗಂಡಸಿನ ಸಾಧನೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಥಿಯಾಗಬೇಕು ಅಷ್ಟೇ. ಜನರೆಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಅಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವ ಲಿಂಗಭೇದ, ಅಸಮಾನತೆ, ತಾರತಮ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಆಳುವ ವರ್ಗ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ನೀಡಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

"ಒಂದೆಡೆ ತೋಳ್ಬಲದ ಮೂಲಕ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಪಡೆದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌನಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ತೋಳ್ಬಲದ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ತೋಳ್ಬಲವೇ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ಜನಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ವರ್ಗದ ಶಕ್ತಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ತೋಳ್ಬಲವನ್ನು ಏನೋ ಸ್ಪಂದಿಸಬಹುದು; ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ವರ್ಗದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಜನಸಮ್ಮತಿಯ ಹಿಂದೆ ಹಲವು ನಮೂನೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಬಲಾಬಾಧಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ." ಇವುಗಳೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಗಾಮ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

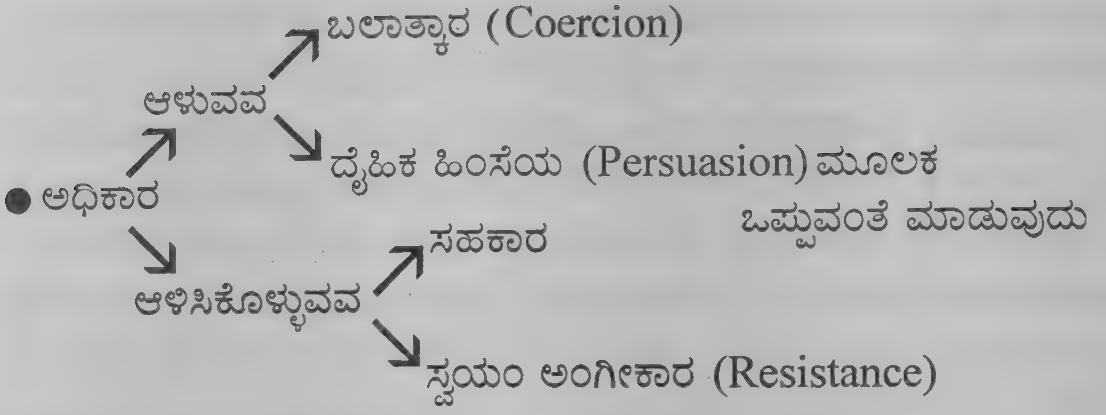
ಗ್ರಾಮ್ಷಿಯು ಕಾಮನ್‌ಸೆನ್ಸ್ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮುಂದೆ ಸಹಜ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಡುವುದನ್ನೇ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ' (ಕಾಮನ್‌ಸೆನ್ಸ) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ್, ಅಂಟೋನಿಯಾ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ, ಪುಟ–೪೫, ೨೦೦೩) ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ, ಪುರಾವೆಗಳ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಕನ್ನಡಿಗರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದ ಜನ. ಅದೇ ಅನ್ಯ ಭಾಷಿಕರು ದುರಭಿಮಾನಿಗಳು; ಹೆಂಗಸರ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಳಕಾಲ ಕೆಳಗೆ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ, ಶೂದ್ರರು ದೈಹಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಲಾಯಖು; ಮುಸ್ಲಿಮರು ಡಜನ್ ಗಟ್ಟಲೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತಾರೆ; ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಸರ್ಕಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು, ದಕ್ಷತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ ಇತ್ಯಾದಿ." ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಥವಾ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಜನರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಒಳ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಕಾಮನ್‌ಸೆನ್ಸ್ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಇಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿತಕಾಯುವಂತಹುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಒಂದು ಸಾರಿ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ವಿಚಾರಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದರೆ ಆ ವಿಚಾರಗಳ ಚಲಾವಣೆ ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಜನಮನ್ನಣೆ ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ದಕ್ಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳುವ ಮಂದಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನೂ ನೀಡದೆ ಚಲಾಯಿಸಬಹುದು! ಇಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಆಳುವ ಮಂದಿ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಜಮಾ ಮಾಡಿ, ಬಡ್ಡಿ ಸಹಿತ ಲಾಭಗಳಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ಎಂದು ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ." ಇಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆ ತುಂಬಾ ಸಹಜ ಮತ್ತು ಬದಲಿಸಲು ಆಗದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗಲೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಐಡಿಯಾಗಳ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಮೂಲಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯವು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು(ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ್ ಆಂಟೋನಿಯಾ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ, ೨೦೦೩ ಪುಟ–೪೮,–೪೯, ೨೦೦೩).

ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಮತ, ಲಿಂಗ, ದೇಶ, ವಿಚಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಹೀಗೆ ಇಂಥಾ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೊ ಅಥವಾ ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿರುತ್ತದೊ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ 'ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್' ಅಥವಾ 'ಪರ್ಯಾಯವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಹಾಗು ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಗುಂಪು ರಚಿಸಿರುವ ಮಹಾ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕೆಡವಿ ಹಾಕುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ತೊಡಗಿರುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಇದನ್ನೇ 'ಪ್ರತಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸೈದ್ ಕೂಡಾ ಗ್ರಾಮ್ಷಿಯನ್ನೇ

ಅನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಸರಳವಾದ ಮತ್ತು ಏಕಮುಖೀ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಯಾವುದು ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ತಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಂಕಥನಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು. "ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ತರದ ವರ್ಗಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಯಜಮಾನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ರಂಜಿತ್‌ಗುಹಾ, ಪಾರ್ಥಚಟರ್ಜಿ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಪಾಂಡೆ ಮುಂತಾದವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ."

ಆಳುವವರ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂವಾದವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂವಾದವೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ. (ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ್. ಆಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ, ಪುಟ-೫೫, ೨೦೦೩) ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು. "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಲಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಆಡಳಿತ, ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ ಎರಡೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು." ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವವು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಅನಾವರಣವು ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜದ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ, ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸೇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಳುವವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವ ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂವಾದದಿಂದಲೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಳುವವ ಬಲತ್ಕಾರದ (Coercion) ಮೂಲಕ ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯ (Persuasion) ಮೂಲಕ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಳುವವನೂ ಕೂಡ ಸಹಕಾರದ (Collabration) ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂ ಅಂಗೀಕಾರದ (Resistance) ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಈ ರೇಖಾಚಿತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ.



(ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ, ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್, ಸಂಪುಟ ೧, ಪುಟ-೦೨, ೧೯೮೮) ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಾದರಿಯವು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಿದೆವು. (ಹೋಮಿಬಾಬಾ) ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು 'ರಾಜಕೀಯ ಜನಾಂಗ'ವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಉಳಿಸಿಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯುರೋಪ್ ಆಧಾರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಭಂಜನಗೊಳಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ, ಪ್ರಜೆ, ನಾಗರಿಕತೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿಸುವುದರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಹಾಗೆಂದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಬಂಡವಾಳದ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುವಾದಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ಬಗೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಮನೋಧೋರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಕಥನಗಳ್ನು ಮುರಿಯಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಶಾಹಿಯನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಅಂಗೀಕರಿಸುವ, ಇಲ್ಲವೇ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಹಕರಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕು. ಇದು ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇದು ಸರಿ, ಇದು ನೈತಿಕ, ಇದು ನಾಗರಿಕ, ಇದು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇದು ಶಕ್ತ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಿತ್‌ಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಯಾವ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದೇ ಅಲಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಗುರುತಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಸಬೇಕು. ಚಿನುವಾ ಅಚಿಬೆ ಮತ್ತು ಗೂಗಿವಾಥಿಯಾಂಗೋರ ಬರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ "ಇದು ಆಫ್ರಿಕಾದ್ದೇ ಆದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೇಲಿನ

ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ದಾಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಕಾಳಜಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಪ್ಪು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೇಲಿನ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ದಾಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿದೆ." ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಾಂಧಿಯವರ ನಿಲುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು:

"ನನ್ನ ಹೋರಾಟ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯವಾದುದಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಧರ್ಮಯುದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಪೂರ್ಣ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದುದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾವು ಬದುಕು ಎರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಗಾಂಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟವಲ್ಲ. ಅವರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ 'ಒಡೆತನ' ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟ. (ಮಹಾತ್ಮ ಸಂಪುಟ ೧, ಗಾಂಧಿಭವನ, ಮಾನಸಗಂಗೊತ್ರಿ, ೧೯೭೪) ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನದ 'ಸಪ್ತಪದ'ಗಳೆಂದರೆ ೧. ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಣೀತ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ. ೨. ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಯವರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ವೇದ. ೩. ರಮಣ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿದ ಅಹಂ ನೆಲೆಯ ಸೂತ್ರ. ೪. ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರರ ಕಲಾಸಿದ್ಧಿ. ಶಿಕ್ಷಣ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ೫. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ವಿವೇಕಾನಂದರು ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಜೀವನ ನರನಾರಯಣದರ್ಶನ ೬. ಕೃಷ್ಣಜೀಯವರು ತೋರಿಸಿದ ಜೀವನ ಸಾಫಲ್ಯದ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ೭. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದ ದೈವಿಕತೆ. ಈ ಸಪ್ತಪದಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೆ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜ್ಞಾನ, ಕಲೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂವೃದ್ಧಿ ಜೀವನ ಸಾಪಲ್ಯ, ದೈವಿಕತೆಗಳ ಸಂಕೇತಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೋಷಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ವಸಾಹತಿನ ಅನುಭವ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ವಸಾಹತಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. (ಜಿ.ಎಸ್.ಅಮೂರ, ೧೯೯೧, ಪುಟ:೧೬೫) ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಸ್ವಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮೂಲಮಾದರಿಯು ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮತ್ತೆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹಳೆಯ ವಾದವಾದವಷ್ಟೇ! ಈ ವಾಗ್ವಾದದ ಮೂಲ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕಂಡರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬರಿಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಲೂಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಕೈಗಾರಿಕಾ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವೀಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತರ್ಕವೆನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಒಂದು ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಹಳೆಯ ದೇಶೀಯ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾಕ್ರಮವು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಹತ್ತಿಬಟ್ಟೆಯ ತಯಾರಿಕೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮ ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿ ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲೆಗೆ ಸರಿದು ಅಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯು ಅವತರಿಸಿತು. ಮೆಕೆಂಜಿಯ ಕೈಫಿಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಷಯವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮೆಕೆಂಜಿಯು ಕುರುಗೊಡು ಕೈಫಿಯತ್‌ನಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುರುಗೊಡು ಕೈಫಿಯತ್ತುನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಟ್ಟೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಇದೆ:

. . . . ಯೀ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತಾ ಬಟ್ಟೆಗಳು–

ದೋತ್ರ ೧ ರೂಪಾಯಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ೭ ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ, ಶೀರೆಗಳು ೧ ರೂಪಾಯಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ೧೦ ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ, ಖಾದಿ ಒಂದು ರೂಪಾಯಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ೨ ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ, ಸೆಲೆಗಳು (ಶಾಲುಗಳು)೨ ಮೊದಲು ೪ ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ ಕಂಬಳಿ ೨ ರೂಪಾಯಿ ೪ ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ (ಎಂ.ಸಿ ನಂ ೩೬೮) (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೮೫ ಪುಟ: ೩೨) ಏನಿದ್ದರೂ ಹೊಸ ಉತ್ಪದನಾ ಸಂಬಂಧವು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಎಂದು ನಾವು ಗಮನಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆರ್ಥಿಕನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದವು. ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ ಬರಲು ಶುರುವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಸತ್‌ಪಾಲ್ ಸಂಗವನ್‌ರು ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಲಾರ್ಡ್‌ಕ್ಲೈವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಯಿಂದ ಮುನ್ನಡೆದ ಮೊದಲ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯು ಆನಂತರ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. (ಪುಟ ೨೩) ರಾಬರ್ಟ ಮೆಕ್‌ಡೊನಾಲ ಸ್ಟೈಪರ್ಸಸನ್ ೧೮೪೪೧ರಲ್ಲಿ ರೈಲ್ವೆ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿದರು (ಸತ್‌ಪಾಲ್ ಸಂಗವನ್‌ರ ಕ್ರಮವು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Satpal sangawan ೧೯೯೧) ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣಗಳಿಷ್ಟೇ: ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಬದಲಾದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಇಡಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕೇಡು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಉತ್ಪಾದನಾಕ್ರಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯೇ ಕೇಡಿನ ಮೂಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಾತೃಕೆ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದ ಪರಿವರ್ತನೆ, ವರ್ತಕಶಾಹಿ ನಿಲುವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಅವೆಲ್ಲಾ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಷ್ಟೇ?

ಈ ಹೊಸ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೆಲವು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳ ಅಧಿಕೃತ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ ಆಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ನಿರೂಪವು ರಾಜಕೀಯ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಹಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಆಜ್ಞೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಚಿಕ ವೀರರಾಜೇಂದ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಿವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ 'ಕಂಪನಿ'ಯವರು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು; ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : 'ಚಿಕ ವೀರರಾಜೇಂದ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರೇಸರನ ವರ್ತನೆ) ಗೊರೂರರ 'ಮೆರವಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. " ನಮ್ಮ ಸರಕಾರಕ್ಕೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸರಕಾರಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇವರು ಯಾವತ್ತು ನಮ್ಮವರು, ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಪರಕೀಯರು. (ಮೆರವಣಿಗೆ, ೧೯೮೧ ಪುಟ:೫೫೩) ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ಇತ್ತೆ? ಭಾರತೀಯ ರಾಜಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜ್ಯದ ನಿಯಮಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ ದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹಿಡಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜದಂಡವೇ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಿನ ಆಸರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜದಂಡನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯಲಾಗಿದೆ. ರಾಜದಂಡ ಮತ್ತು ರಾಜನ ಕರ್ತವ್ಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾನಾಡುವಾಗ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ:

ಅಹಿತಕುಲದವನು ಸಮರದಲಿನಿ
ರ್ವಹಿಸಿ ಶರಣಾಗತರ ಪಾಲಿಸು
ತಿಹಡವನು ಮನನೆಸುವನು ಭೂಪಾಲ ಕೇಳೆಂದ

(ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವ ಪುಟ ೮೨)

ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಆಪ್ತರು ರಾಜನಿಗೆ ಇರಲೇಕೆಂದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ದಂಡನೀತಿ ಸ್ಮಾರ್ತ ಶೌಚೋ
ದ್ದಂಡ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ನಿಪುಣನ
ಪಂಡಿತ ಪ್ರಿಯ ಶಾಂತಿ ಪೌಷ್ಟಿಕ ಕರ್ಮ ದೀಧಿತನ
ಚಂಡ ದೈವಜ್ಞಾನಧಿಕಗುಣ
ಮಂಡನನ ಬಹುಶಾಸ್ತ್ರ ಪಠಣನ
ಪಂಡಿತನ ಪೌರೋಹಿತನ ಮಾಡುವುದರಸ ಕೇಳೆಂದ
(ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವ ಪುಟ ೮೨)

ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜದಂಡದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿತ್ತು. ರಾಜನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರಾಜದಂಡವು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ರಾಜದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ರಾಜದಂಡದ ಎದುರಿಗೆ ಪುರುಷನಾಗಲಿ, ವರ್ಗವಾಗಲೀ, ಜಾತಿಯಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ರಾಜದಂಡವು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬದಲಾದವು. (ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.) ಹಾಗೆಯೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿವೆ. ಜನರು: ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತ್ವ; ರಾಷ್ಟ್ರ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯ (ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು) ಆದರೆ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ಜನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– "ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕುಲ, ಜಾತಿ, ಜನಪದ ರಾಜ್ಯ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾ ವಿಭಾಗಗಳುಂಟಷ್ಟೇ? ಈ ವಿಭಾಗಗಳು ಮೊದಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದವು. ಭೂಗುಣ, ವಾಯುಗುಣಗಳು ಜನರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪುನಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಅವರ ಮತವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಅವರ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಉದ್ಯೋಗ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಅವರ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಅವರ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಪಡಿಸುತ್ತವೆ. (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ೧೯೮೫ ಪುಟ:೫೧) ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು, ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಯು ಈ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ 'ನೇಷನ್' ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟೀನ್ನಲ್ಲಿ 'Natio' ನಿಂದ ಬಂತು. 'Natio' ಎಂದರೆ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಯೆಂದೂ, ರಾಜನೆಂದೂ, ಪ್ರದೇಶವೆಂದೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು 'ಧರ್ಮಗುಣ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ೧೯೮೫. ಪುಟ:೪೮)

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ದೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ ಲೆನಿನ್ ಕೂಡ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅರೆವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಕರೆದರು. ಆನಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾದ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಆನಂತರ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟವಾಗಿಯೂ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಲೆನಿನ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸಕಾರಣವಾಗಿದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ Ronald Muniek ೧೯೮೬, ಪುಟ:೭೪, ೧೪೮) ಡಿವಿಜಿಯವರು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ೧೯೮೬ ಪುಟ:೫೨) ಅಂದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ನಿಲುವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವ ಮಾದರಿಯದ್ದು; ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಹಿಂದಿರುಗಿ ನೊಡುವಂಥದ್ದು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿತು. (T.B. Bottomore ೧೯೭೫ ಪುಟ: ೧೪೯) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜರುಗಿತು. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ವಿಮೋಚನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ನಿಯಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿತು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿತಕಾರಿಯಾದ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜನ ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬಂದವು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರದ ಮಾದರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಂತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಲ್ಲಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಬಡಜನ. ನಾವು ಪರದೇಶಗಳಿಂದ ಧಾನ್ಯವನ್ನೇಕೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೋಟಾರುಕಾರುಗಳನ್ನು ತರಿಸುವದೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮನೆ ಹಾಳುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಏರ್ಪಾಡು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವಿನ್ನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ೧೯೬೭, ಸಂಪಾದಕೀಯ ೧ ಪುಟ ೧೧೨) ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗಿದ್ದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು

ಕೂಡ ಭೂದಿಹಾಳಮಠ ಅವರು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗವೂ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದಿರುವುದು. ಅದು ವಿಶ್ವನಿಯಮ ವಿಶ್ವ ಸಂಕೇತ".

"ಯಾವುದೊಂದು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಜನಾಂಗದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಧ್ಯೇಯವು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಅದರ ಪ್ರಗತಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜನಾಂಗವು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಲು ಅವಕಾಶ ದೊರೆತು ಅದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಪಕ್ವವಾಸ್ಥೆ ಪಡೆವುದು ಕಾಣಬಂದರೆ ಅವು ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟ ಭರವಸೆಯ ಗುರುತು" (ಭೂದಿಹಾಳಮಠ, ೧೯೪೮, ಪುಟ೨) ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಥಮ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆದರ್ಶದ ಕಡೆಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುಗಳ ಸಾನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಮನೋಭಾವ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮೌಲ್ಯ ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವಿದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಈ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಮನೋಭಾವನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೊಂದು. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು 'ಹೇಮಾವತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಏಕಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೊರೂರರು 'ಹೇಮಾವತಿ' ಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರು ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, (ಪುಟ ೧೩೩), ಅಂತರ್‌ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹದ ಬಗೆಗೆ (ಪುಟ ೨೩೨) ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವ ಕುರಿತು (ಪುಟ ೨೦೦) ಎತ್ತುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಮನೋಭಾವದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿವೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ೧೯೮೨). 'ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ' ಗೊರೂರರು ಮತಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. (ಮೆರವಣಿಗೆ ೧೯೮೧, ಪುಟ ೨೨೪-೨೫) ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೆ ಕುವೆಂಪು ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯದ್ದೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಾತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಬಹಳ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅದರೆ ಮತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟದ ಆದರ್ಶ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದರೆ: ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಮಾನವು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ರೀತಿ ಯೋಚನಾಕ್ರಮ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು

ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಜನರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಗುಮಾಸ್ತರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯರನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮಠ ಕೇಂದ್ರದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವು ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದು ಒಂದಂಶವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ 'ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೇ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ, ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಫಲವೇನು? ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಗುಮಾಸ್ತರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿಯಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದು ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವೊಂದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ 'ನ್ಯಾಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನವವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂತು. ಮದ್ರಾಸ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಕಡೆಗೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಬೆಂಟಿಕ್‌ನ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ಜೀವಾಳವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಈ ರೀತಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇಂದ್ರಿತ ಯೋಚನಾಕ್ರಮವನ್ನೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಒಳಗಡೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನ್ನುವುದು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ದಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆಯುವುದರ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ (History of Kannada Literature) ಒಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. "ಆಂಗ್ಲ ಪ್ರಭುವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತು ಪ್ರಭುವಿಗೆ ನೂರು ಜನ ನೆರವಾದಂತೆ, ಅದನ್ನು ಕಲಿತವರೇ ನೂರು ಜನ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಾತೆತ್ತಿದರು. ಪ್ರಭು ಇಂಥ ಜನರನ್ನು ಅಡಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಒಡೆದು ಆಳುವ' ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿ ಇವರು ಮುಂದುವರಿದ ಜನ ತಾನು ಹಿಂದುಳಿದ ಜನರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತಿದನು. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರವಾಯಿತು. ಹಿಂದು–ಮುಸ್ಲಿಂ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಭೌತಿಕ–ಅಭೌತಿಕ ಮುಂತಾಗಿ ಕವಲೊಡೆಯಿತು. ಪ್ರಜೆ ತನ್ನಲ್ಲೆ ತಾನು ಕಾದುವುದು ಆರಂಭವಾಯಿತು. (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ೧೯೬೭, ಪುಟ ೧೮೨)ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಬೇರು ಬಿಡತೊಡಗಿದ ಉದಾರವಾದ ನೀತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಟ್ಟವು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲಾರ್ಡ ಬೆಂಟಿಂಕನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಆತನ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಪರ ನಿಲುವಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವಣ ಸಹಮತದ ಬಗೆಗಿನ ಆತನ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪರವಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿತು. ಏನಿದ್ದರೂ ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಒಂದಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಗೀಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ (ಆಳೌಬ್ರಿತಾನಿಕಾ – ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ) 'ಅವಳ ತೊಡುಗೆ ಇವಳಿಗಿಟ್ಟು ಇವಳ ತೊಡುಗೆ ಅವಳಿಗಿಟ್ಟು ಹಾಡಬಯಸಿದೆ' (ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ) ಸಮರಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಗೊಲ್ಗಥಾದಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ. ಮಂಜೇಶ್ವರದ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಕವನದಲ್ಲಿ ಯೇಸು ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಪೈಅವರಿಗೆ ಯೇಸುವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಈ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆದ ಈ ತರಹದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಒಂದಡೆಯಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ದೇಸೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ತಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು : ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕ್ರಮದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿರುವುದು ಬೇಂದ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಧಾರೆಯಿರುವುದು ಕುವೆಂಪುರಲ್ಲಿ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದವರಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರೂ ಕೂಡ ದೇಸೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದವರಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಭಾಷಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು (ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ) ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಒಂದು ಅಂಶಿಕ ಸತ್ಯಮಾತ್ರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಅಭಿಯವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತು ಜಾನಪದ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ 'ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ') ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದವು. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

"ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ." ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತೀಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ." ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ ಮುಂದುವರಿದು "ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು: ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಆಗಿನ ವಸಾಹತುಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ (ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಲಕವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣ ಇದು). ಎರಡು: ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಬೆಂಬಲಿತ ಧೋರಣೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಧಾರೆಯ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಮತ್ತು ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆ, ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ (ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ೧೯೮೮, ಪುಟ೬) ಈ ರೂಪಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳಬಂಧದ ಒಳವಿವರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಬಕ್ತಿನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣಸ್ವಭಾವ ಅನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (Martin Shaw (Ed) ೧೯೮೫, ಪುಟ ೧೨೮). ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸರಕಾರದ ಕುರಿತು ಮಾತಾನಾಡುವಾಗಲೂ ಆ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಡಿವಿಜಿ ೧೯೮೫, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುಟ೬೭).

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಅಂಶವಿರುವುದು ಆಧುನೀಕರಣದ ಬಗೆಗೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ರಸ್ತೆ ಸಾರಿಗೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಸಂಬಳ ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ಪಲ್ಲಟದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಲಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರೆ ಭೌತಿಕ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರು (ರೈತರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಅದಿವಾಸಿಗಳು) ಸೇರಿಕೊಂಡರು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕುರಿತು ಕುವೆಂಪು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವ ರೀತಿಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಊರೊಳಗೆ ಬರುವ ಬೈಸಿಕಲ್ಲಿನ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಸವಿಸಾರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಲಾಯಿತಿಯ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಲಾಟೀನು ಬೈಸಿಕಲ್ಲು, ತೋಟಾಕೋವಿ, ಸೀಮೆಬಿಸ್ಕತ್ತು, ಕ್ರಾಪು, ಹ್ಯಾಟು, ಬೂಟು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ೧೯೮೫, ಪುಟ-೪೬೭) ಗಾಂಧಿಯವರು ಈ ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಅಸಮತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ದೇಶೀಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಹೊಡೆತವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕತೆಯಂತೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕರಣ ಒಂದಲ್ಲವಾದರೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಹಾದಿಯ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧವು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾದುದು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: Gyan Prakash. – Science between two lines) ಈ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಬಿಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಗಾಂಧಿವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ (ಹೇಮಾವತಿ ೧೯೮೨ ಪುಟ ೨೦೦) ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪುತಿನ ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಬೇರೆಂದಾರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ

ಭೂತ – ಜೀವ – ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ
(ಇರುಳು ಮೆರಗು – ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪುಟ; ೨೮)

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರು 'ಗಿರಣಿ'ಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಫಿಲಾಸಫಿಕಲ್ ಆಗಿ ನೋಡುವ ಪರಿಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ವಿರೋಧ ನಿಲುವು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. (ನೋಡಿ : ಗಿರಣಿ ಕವಿತೆ–ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ್) ಲಾವಣಿಕಾರರು ಕೂಡ ಇದನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಈ ದೇಶವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿತು ಎಂದು (ದೇಶೀ ದುಮದುಮ್ಮೆ ಲಾವಣಿ) ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಚಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ (Public) ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡಿ ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಬಂದುದ್ದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆ. ದೇಶೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಾಗ ಗಾಂಧಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರವಾಗಿದ್ದ ನೆಹರೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ನೆಹರೂ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗ ಒಂದಾದರೆ ನೆಹರೂ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತೊಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಭಾವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅವರಿಬ್ಬರದು ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಶೈಲಿಯಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರ ಆಯ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಪರವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇದು ಗಾಂಧಿ, ನೆಹರೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ! ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ "ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮದ್ಯಪಾನ ನಿಷೇಧ, ಗೋರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗೆಗೂ, ಕೆಲವರು ಉಕ್ಕಿನ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾನಾಡಿದರು. ಇದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ." (T.B. Bottomore ೧೯೭೫, ಪುಟ೧೪೫) ಗೊರೂರು ಅವರು ಹೇಮಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಗಾಂಧಿ ಪರವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಹೇಮಾವತಿ ೧೯೮೨ ಪುಟ: ೧೩೩, ೨೦೦, ೨೩೩. ಇತ್ಯಾದಿ) ನೆಹರೂರವರನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರೂ ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಪಂಡಿತರಿಗೆ "ಮಾಡರ್ನ್" ಶಬ್ದ ಹಾವಿಗೆ ಪುಂಗಿಯಂತೆ ಮೋಹಕವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಯಿತು, ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಯಿತು, ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿ ಬಿಡಬೇಕು, ಇದು ಅವರ ಆಸೆ'. (ಮಾಸ್ತಿ:೧೯೬೭, ಪುಟ:೩೦೪) ಹಾಗೆಯೇ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ನೆಹರೂರವರ ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳ ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಅದೇ ಪುಟ: ೨೭೬) ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಿತ್ತಿದ ಮನೋಭಾವದ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ವಿಷಾದದಿಂದ ಬರೆಯುವ ಮಾತೊಂದು ಹೀಗಿದೆ "ಪಂಡಿತ ನೆಹರೂ ಆಗಲಿ, ನಾವಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ಜನರ ಮೂಢಾಚಾರರನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಆಂಗ್ಲರಿಂದ ಕಲಿತೆವು, ಆಂಗ್ಲರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ನಮಗೆ ಕೈಸ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಹಳಿದರು. ಅವರ ಮಾತು ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿ ನಾವು ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೊಂಡೆವು."(ಅದೇ ಪುಟ:೨೭೭)

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕಟವೂ ತಲೆ ಹಾಕಿತು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್·ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ, ಸತಿ ನಿಷೇಧದಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು. ಗೊರೂರು ಅವರ 'ಹೇಮಾವತಿ', ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರ 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೂ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ, ಸಂತೋಷಿಗಳಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರು. ಬೇಂದ್ರೆ (ವಿಚಾರ ಮಂಜರಿ) ಮಾಸ್ತಿ (ಸಂಪಾದಕೀಯಗಳು) ಮೊದಲಾದವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಂತಿಮ ರೂಪನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೃಷಿಮೂಲದ ಸಮಾಜದಿಂದ ನವರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿದಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತ ನಿಲುವು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಿದ್ದರ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಿದು, ಕೆಲವರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಮೂಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಗತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಕಾಣಲೆತ್ನಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಆಲೂರ ವೆಂಕಟರಾಯರು ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದು ಸ್ವದೇಶ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಷ್ಟೆ? ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಅಂಕುರವಿರುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಯೋಚಿಸಿದ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ. ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಗಾಂಧಿಯ ಧರ್ಮರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯುಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ ಜಮೀನುದಾರನು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣನಾಗಬಲ್ಲ, ಈ ನಿಲುವು ವರ್ಗ ಸಮರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಗಾಂಧಿಯ ಈ ವಾದ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. "ಮಹಾತ್ಮರು ಅಹಿಂಸಾಯೋಗಿಗಳು, ಕಾಯಾ ವಾಚಾಮನದಿಂದಲೂ ಆಚರಿಸುವರು. ಮಹಾತ್ಮರು

ಗುರಿಯು ಮೋಕ್ಷ, ದೇವರು, ಸತ್ಯ, ಯೋಗಿ, ಅಹಿಂಸಾ, ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾರ್ಯ ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಉದ್ದೇಶ – ಭೂತಹಿತ, ಹೀನ ದೀನ, ಜನಸೇವೆ, (ಬೇಂದ್ರೆ ೧೯೬೯, ಪುಟ: ೪೮,೪೯).

ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಧರಣಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಗೃಹೀತ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಗಾಂಧಿ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಗಾಂಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿತು. ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ: ಧರಣಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಸ್ವರೂಪವು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಲಾವಣಿಕಾರರು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ: ಅಸಹಕಾರ ಲಾವಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ)

ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಲಯವನ್ನಾಗಿ ಕಂಡರಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆನ್ನುವ ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂಶವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಂತಿಮ ಯಶಸ್ಸು ಇರುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಚ್.ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಅವರು 'ರಾಷ್ಟ್ರ, ಜನ ಐಕತ್ವ, ಸಂವಿಧಾನಕ್ರಮ ಇವು ರಾಜ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿ (೧೯೫೧, ಪುಟ:೫) ಒಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗೃಹೀತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಧಾನಿಯ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಆಲೋಚನೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪೇಕ್ಷೆ (Indepenent human will) ಎರಡನೆಯದು ಹಳೆಯ ಸರಕಾರದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಮೂರನೆಯದು ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿ (Partho Chatterjee) ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸರಕಾರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಸೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರದ ಮಾದರಿಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬದಲಾದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಗಾಂಧಿಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟ

ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡರೆ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ತಕ್ಷಣದ ಹಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಧರ್ಮ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೂರನ್ನು ಬೆಸೆದು ನೋಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ಉದಾ: ಮಾಸ್ತಿ ಗೊರೂರು ಮೊದಲಾದವರು).

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮೊದಲನೆಯದು ಆಳುವ ರಾಣಿಗೆ ಪರವಾಗಿರುವ ನಿಲುವು, ಇದು ಪ್ರಭುವಿನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ತಾಯಿಯ ಸೇವೆ, ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಅಂಶ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ವಿನಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಭಾರತೀಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಮಾಸ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರು ಬಳಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಈ ರೀತಿಯ ಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು. ಮೊದಲ ಮಾದರಿ ಭೌತಿಕ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಈ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಮನೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಯಿರುವುದು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಇದು ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಂಗತಿಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾರಂತಾಬೆಯನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕಾಳಜಿಯ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಂದರ ಕನಸಾಗಿ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿದಿತವಾದ ವಿಷಯ. ಭಾರತಮಾತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ, ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿರುವ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರ(ಹಿಂದೂ) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಭಾರತಮಾತೆಯೆಂದರೆ ನನ್ನ ತಾಯಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಕಲ್ಪಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹಾಡಾಗಿಸಿದರು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಚಳುವಳಿಯು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಓದುವಂತೆ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಪುರಾಣದ ಪ್ರತೀಕ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಪ್ರಭು ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು. ಈ ರೀತಿ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದಗಳು. ಈ ಪದಗಳು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪದಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಪದಗಳು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜಾಗತಿಕ ಆದರ್ಶ ಅಷ್ಟೇ! ಮಾಸ್ತಿ, ಗೊರೂರು ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ 'ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣ ಕಾಳಗ' ಸರ್ಜಾರಂಗಪ್ಪನಾಯಕ ಲಾವಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಿಟೀಶರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟದ ಕಥಾನಕಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಶಿವಪುರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ' 'ಈಸೂರು ಹೋರಾಟ' ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾದರಿಗಳೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಈ ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಅವರ ಹೆಸರೇನು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾಯಿಗುತ್ತಿ; ಐತ–ಪಿಂಚಲು; ಚೋಮ–ಗುರುವ ಇವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮನಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದರ್ಶ ಕನಸುಗಳಿವೆ. ಒಂದೇ ಬೀಸಿನಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಭ್ರಮನರಸನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅದಲ್ಲ. ಸೌತೆಕಾಯಿಗೆ ನೀರು ಹಾಯಿಸುವುದು ಅವಳ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಅಂದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಾನೂನು ನಾಗರಿಕತೆ ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಅದರ ಒಡಲಿನಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಈ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳು ಭಾರತದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದೊರೆ ಬಂದರೇನು ಹೋದರೇನು ರಾಗಿ ಬೀಸುವುದು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಹೊಸ ನಾಗರಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇತ್ತು. ೧೮೬೦ ರಲ್ಲಿ ಲಾರ್ಡ್ ಮೆಕಾಲೆ ರೂಪಿಸಿದ 'ಇಂಡಿಯನ್ ಪಿನಲ್ ಕೋಡ್' ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಚರಿತ್ರೆ; ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂಡಿಯನ್ ಪಿನಲ್ ಕೋಡ್ ರಚಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟ. ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ನ್ಯಾಯ ಕಾನೂನು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬರ್ಬರವಾದುದು ಅನಾಗರಿಕವೆಂದು ಅದು ಸೂಚಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸ ನಾಗರಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಜನರು ಕೇವಲ ನಾಗರಿಕರು ಅಥವಾ ಪ್ರಜೆಗಳು. ಅದರಾಚೆಗೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನಾಗರಿಕರು ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂದು ಎರಡು ವರ್ಗಿಕರಣ ಮಾಡಿ ಅದರ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳನ್ನು "ಜನಾಂಗ" (community) ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದರು. ಈಗಲೂ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದೇ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ; ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ 'ಜಾತಿ' ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತು ರೂಪಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಬದಲಾಯಿಸಲು

ಹೊರಡುವಾಗಲೂ ಇದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವಿಧಿನಷೇಧಗಳು ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ, ಖಾಸಗಿ ನಿಯಮಾವಳಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ "ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳು" ಇಲ್ಲಿಗೆ ಯಥಾ ಪ್ರಕಾರ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯೆ? ಅಥವಾ ದೇವರಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರರಾಗುತ್ತೇವೆಯೆ? ಕೊಂಚ ಯೋಚಿಸಬೇಕು ಹೀಗಾಗಿ ಯುರೋಪ್‌ಕೇಂದ್ರಿತ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ತಂದರೆ "ಸಂಕರ' 'ತಳಿ' (Hybridization) ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

×

{ಲೇಖನ ನನ್ನ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮಿತ್ರ ಬಿ.ಎಸ್. ನಾಗೇಶ್ ಅವರ ಚರ್ಚೆಯ ಫಲ.}



5. ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ : ಅಚ್ಚಾಳ್ತನದ ಒಂದು ಮಾದರಿ

ಪ್ರಭು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು ಪಾರ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ನೇರವಾಗಿ ಆಳುವವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾರು ಆಳುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಭು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪಾರಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಹನುಮಂತ ರಾಮನನ್ನು ಕರೆಯುವುದು – "ಪ್ರಭು –ರಾಮಚಂದ್ರ" (ಸೀತೆ / ದಮಯಂತಿ / ಚಂದ್ರಮತಿ – ತಮ್ಮ ಗಂಡನನ್ನು ಕರೆಯುವುದು ಆರ್ಯಪುತ್ರ ಎಂದು) ಎಂತಲೇ. ಇಲ್ಲಿ 'ಆಳುವುದು' ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವಿರದೆ ಪಾರಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಭು' ಎಂದರೆ 'ದೇವರು', ಯಜಮಾನ; 'ಶಕ್ತಿವಂತ' ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಈ ಶಬ್ದದ ವ್ಯತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೀಗಿದೆ : – "ಭೂ" – ಆಗು ; ಆಳು ; ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ 'ಪ್ರಭುತ್ವ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾನಾ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ, ಒಂದು ಗುಂಪು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಯಾರು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವರನ್ನು 'ಯಜಮಾನ', 'ಪ್ರಭು', 'ಧಣಿ', 'ದೊರೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಈ ಪದಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೆಂದರೆ ಸಾಹುಕಾರ, ಗೌಡ, ಜಮೀನ್ದಾರ, ಸ್ವಾಮಿ, ಪಟೇಲ ಪದಗಳು. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇದರ ಅರ್ಥ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು "ಪ್ರಭುತ್ವ" ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ – ಅದು ಬಾಹ್ಯದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇವುಗಳು ಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಆಳುವುದು, ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಸಮಾಜದ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಘಟಕವಾದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ : ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಮನೆಯ ಯಜಮಾನರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಕುಟುಂಬದ ಬಾಹ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರ ಕೆಲಸ ಮನೆಯೊಳಗಿನದು. ಅವರಿಗೆ ಅಡುಗೆ ಮನೆ ಮತ್ತು ಹಿತ್ತಿಲ ಜಗುಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಹಿತ್ತಲ ಜಗಲಿಯಿಂದ ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವ್ಯವಹಾರದ ಕ್ಷೇತ್ರ 'ಅಡುಗೆ' ಮನೆ ಮಾತ್ರ.

ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಕೂರಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕ "ಕುರ್ಚಿ"ಯಿದೆ. ಹಣದ ಡಬ್ಬದ ಕೀಲಿ ಕೈ ಅವರ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಕೆಲವು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯಂತೂ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ ಊಟ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ (ಊಟಕ್ಕೆ ಕೂರುವಾಗಲೂ – ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಅವನದೇ ಜಾಗವಿದೆ). ಉಳಿದವರು ಊಟ ಮಾಡಬಹುದು. ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಮನೆಯ ಕಿಟಕಿಯೇ ಹೊರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣಲು ಇರುವ ಅವಕಾಶ. ಯಾವುದೇ ಮನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ – ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಕೂರಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕುರ್ಚಿಯಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರ ಊಟವಾದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಊಟ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗಲೂ, ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಮನೆಯ ಇತರ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಲಿಖಿತವಾದ ಸಂವಿಧಾನವಿಲ್ಲ. ಕಾನೂನುಗಳಿಲ್ಲ. ಇದರ ನಡುವಣ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಊರಿನ ಪಟೇಲನಿಗೆ ಊರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಊರು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. "ಗಡಿ ಮಾರಮ್ಮ"ನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಊರಿಗೆ ರೋಗ ರುಜಿನ ಬಾರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ಊರಿನ ಪಟೇಲನಿಗೆ ಊರಿನ ವ್ಯವಹಾರದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಲಿಖಿತ ಸಂವಿಧಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಊರೊಳಗಿನ ಕಲಹವನ್ನು ; ಊರಿನ ದೈವವನ್ನು ; ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವುದು ಪಟೇಲ : ಶಾನುಭೋಗ ಮುಂತಾದ "ಹಿರೀಕರ" ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಯಾವುದೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಾಯಿತಿ ಕಟ್ಟೆ'ಯನ್ನು ಏರುವ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ದಲಿತರಿಗೆ ಇಲ್ಲ, ಊರೊಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ, ಕೆಳಜಾತಿಯವರ, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಸ್ತ್ರೀಯರು "ಹೀಗೆ ಇರುವುದೇ ಸತ್ಯ"ವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಕಾರ ರೂಪಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅಲಿಖಿತ ಅಧಿಕಾರ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆಯೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು 'ಪ್ರಭುತ್ವ'ವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು : ಅದು 'ಯಜಮಾನ' ಮತ್ತು ಅವನು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದು ಆಳುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂವಾದಗಳು ಹೀಗಿರುತ್ತವೆ :

1. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ವರ್ಗ, ಇದನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು "ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ" ಮತ್ತು "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದರು.

2. ಆಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು (ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು) ಅನುಕರಿಸುವ ವರ್ಗ, ಇದನ್ನು ಹೋ.ಮಿ.ಕೆ. ಬಾಬಾ ಅವರು ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

3. ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ– ಇದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಸಶಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ನಿಶಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ.

4. ಇಡಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಾವುದೇ ನಡೆ–ನುಡಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯವನ್ನು ರೈಲ್ವೇ ಹಳಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಳಿಸುವ ವರ್ಗ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ (ರಣಜಿತ ಗುಹಾ – **Dominance without Hegemony**).

5. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಂಡಂತೆ – ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದು. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ "ಪ್ರಜ್ಞೆ"ಯ ಮೇಲೆ ಕಟುವಾದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೇರಬಹುದು. ಈ ಕೆಲಸವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ತರುವ ಒತ್ತಡವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೆ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ– ಸಮಾಜ ಒಂದು ಸಮತಲದ ರಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (**Sudipta Kaviraj**).

ಹೀಗೆ "ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ"ಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವೀಗ "ಅಧಿಕಾರ" ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ನೇಶನ್' **'State'** ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಗುಂಪಿನ ಪರವಾಗಿ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರನಂತೆ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವಂತೆಯೇ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನದೇ ನಿಯಮ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಯಾರು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಳಿದವರನ್ನು 'ಅಧೀನ' ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿಯಮಗಳು ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆಯಾಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ "ಅಧಿಕಾರ" ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ

ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಆಯಾಯ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮ ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಣಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುರಿಕಾರರು : ಪುರೋಹಿತರು ಇತ್ಯಾದಿ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋರ್ಟು, ಕಾನೂನು ಇತ್ಯಾದಿ. ಹಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಮೌಖಿಕ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಊರೊಳಗೆಯೇ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕುತ್ತಿತ್ತು (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸನ 'ವಿದುರನೀತಿ' ಮತ್ತು ಭೀಷ್ಮ ಪರ್ವ ಮುಂತಾದವು) ಮತ್ತು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ (ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷೆ). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳು– ಭಾರತದ ಜನರು ಅನಾಗರಿಕರು, ಅವರಿಗೆ ಕಾನೂನುಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಜಮೀನಿನ ಅಳತೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನ್ಯಾಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಉದಾ: ಲಾರ್ಡ್ ಬೆಂಟಿಂಕ್, ಲಾರ್ಡ್ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ, ಇವರ ನೀತಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ "ಲಾರ್ಡ್" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ – ಲಾರ್ಡ್ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ. ಇದೇ "ಲಾರ್ಡ್" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಲಾರ್ಡ್ ಕೃಷ್ಣ. ಲಾರ್ಡ್ ಎಂದರೆ ಆಳುವವನು ಎಂಬರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಲಾರ್ಡ ವೆಲ್ಲಿಸ್ಲಿಗೂ, ಲಾರ್ಡ್ ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಕೋರ್ಟುಗಳೂ, ಕಾನೂನುಗಳು, ನ್ಯಾಯ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ – ಪೋಲೀಸರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಕೋರ್ಟ್‌ಗಳ ಕುರಿತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆಡಳಿತ ನೀತಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ.

ಪೋಲೀಸರು, ಕೋರ್ಟುಗಳು, ಎ.ಸಿ.ಗಳು, ಡಿ.ಸಿ.ಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವು. ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ಏಜೆಂಟರಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದ್ದು, ಎ.ಸಿ., ಡಿ.ಸಿ. ಮತ್ತು ಪೋಲೀಸ್ ವರ್ಗ. ಪೋಲೀಸರ ಕ್ರೌರ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ರಾಕ್ಷಸೀಭೂತವಾದದ್ದು. "ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ" (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ವೈದ್ಯ), "ಗ್ರಾಮಾಯಣ" (ರಾವ್‌ಬಹದ್ದೂರ್), ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ (ರಂ.ರಾ. ದಿವಾಕರ), "ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಕರ ಪತ್ರಗಳು" (ವಿ.ಎಸ್. ಹೆಗಡೆ) ನವರತ್ನ ರಾಮರಾಯರ "ಕೆಲವು ನೆನಪುಗಳು" ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿನ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದೆನೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ 'ಪುರಂದರ ದಾಸರು' ಹಾಡುತ್ತಾ ತಿರುಗುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದ **'Nation', 'State', 'Power'**ಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಭೌತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರದೇಶ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗವೇ, ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾಗವಾಗಬಹುದು.

ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಕಾನೂನು, ಅದರ ಅಧಿಕಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಯ ಒಳಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಬೇಕು. ಅದು ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಜೆಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು :

1. ರಾಜ – ರಾಜಕೀಯದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದವನು.

2. ಮಂತ್ರಿ – ರಾಜನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಲಹೆಗಾರ.

3. ಸೇನಾಧಿಪತಿ – ಸೇನೆಯ ಅಧಿಕಾರಿ.

4. ಪುರೋಹಿತ – ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡ.

5. ಪ್ರಜೆಗಳು – ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಮತ್ತು ರಾಜನೀತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದುಕುವವರು. ಉದಾರವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ರಾಜದ್ರೋಹ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಚನ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ದಾಸ ಚಳುವಳಿಯು ಒಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮುರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಉದಾ : ಎಲ್ಲಾ ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ದಾಸರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ **'ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ','ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ', 'ಆದಿಕೇಶವ', 'ಪುರಂದರ ವಿಠಲ'** ಇವರು ಯಾರೂ ಲೌಕಿಕದ ಅಧಿಕಾರ ಉಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮೀರಿದ ಪ್ರಭುಗಳು ಇವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಹ್ಯಾರಿಂಗ್‌ಟನ್ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಅಧಿಕಾರದ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

1) ನಾಗರಿಕ ಮಾನವತಾವಾದವು **(Civic humanism)** ವಾಸ್ತವದ ಅಧಿಕಾರ **(defacto power)**ನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

2) ಆದರೆ ಕಾನೂನು ಆಧಾರಿತ **(dejure)** ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಣೆ **(Authority)** ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಸಾಕ್ಷ್ಯ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

3) ಕಾನೂನು ಆಧಾರಿತ **(Dejure)** ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅದರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಭು ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.

ವಾಸ್ತವ ಅಧಿಕಾರ **(defacto)** ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರವು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ತನ್ನದೇ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಈ ಅಂಶಗಳು ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

ಅ) ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದ ಅಧಿಕಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಆ) ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳಿವೆ (ಉದಾ : ಯಾಕೆನ್ನ ಈ ರಾಜ್ಯ ಕೆಳೆ ತಂದೆ ಹರಿಯೆ. ಸಾಕಲಾರದೆ ಎನ್ನ ಯಾಕೆ ಪುಟ್ಟಿಸಿದೆ).

ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನನ್ನು ಕೇಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹುಟ್ಟಿಸಿದವನು ಸಾಕುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಜ್ಯ ಕೆಳೆತಂದುದು ಪುರಂದರ ವಿಠಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಠಲನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೆಚ್ಚು.

ಇ) ದಾಸನಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಮುಜುಗರವಿಲ್ಲ. ದೇವರ ದಾಸನಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

"ಸೇವಕತನದ ರುಚಿಯೇ ನರಿದ್ಯೋ

ದೇವ ಹನುಮರಾಯ ವೈರಾಗ್ಯ ಬೇಡಿ"

ಈ) ದಾಸತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

ಉ) ದಾಸರದು ಆಚರಣಬದ್ಧವಾದ **(Ritualistic)** ಕ್ರಮವಲ್ಲ.

ಊ) ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಗ-ತಾಳ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಇದರ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗೆ ಜನರನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಗುಣವಿದೆ.

ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ "ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ"| ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರಭು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳಿವೆ. ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ವಿನಾಕಾರಣ ದಾಸನಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಭುವು ಕೂಡಾ, ಅಧಿಕೃತ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವರು ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಋಣದಲ್ಲಿ ದಾಸರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ (ಎರಡು) ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ದೇವರು – ಪ್ರಭು (I.) →

ದಾಸ – ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಊಳಿಗದವನು

ಆದುದರಿಂದ ದೇವರು ಬೇರೆ, ದಾಸರು ಬೇರೆ, ದಾಸರು ದೇವರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ "ದ್ವೈತ"ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ (ಪ್ರಭುತ್ವ) ಅಗೋಚರವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕಾರವಿಲ್ಲ. ದಾಸರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಿವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇವು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾದವುಗಳು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ "ಭಕ್ತಿ" ಚಳುವಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಭೌತಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ – ಲೌಕಿಕದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ. ಪಾರಲೌಕಿಕದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ದಾಸರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಲೌಕಿಕದ ಪ್ರಭುಗಳಿಲ್ಲ. ನಾವು ದೇವರ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ) ದಾಸರೇ ಹೊರತು ಲೌಕಿಕದ ದೊರೆಗಳ ದಾಸರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದಾಸರು ತಮಗೂ, ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದ್ದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಕೃಷ್ಣನ ಪರಮೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಾರುವುದು ದಾಸರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಪುಕೋ ಹೇಳುವ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು :

• ಅಧಿಕಾರ (ಪ್ರಭುತ್ವ)ವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ "ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆ" ಎನ್ನು ವುದು ಮುಖ್ಯ.

• ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಅಧಿಕಾರದ ರೂಪದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

• ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವು ವಿಶ್ವಾಸಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದು ಆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯತ್ಯಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಯಾವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಯಿತು. ಅದು ಪ್ರಕಟಿಸುವ

ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ ಉಳಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಉದಾ : "ದಾಸನ ಮಾಡಿಕೋ ಎನ್ನ" ದಾಸತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ದೇವರ ದಾಸನಾಗುವುದು ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರುಕಳಿಸಿದೆ. ಇದು ಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ. ಅನಂತರ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತಗೊಂಡಿತು.

ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೇರಲು ಮನುಷ್ಯನಗೆ ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಾಲ್ಕು :

1. ಕರ್ಮ – ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದಿಂದ – ಕರ್ಮಯೋಗ
2. ಭಕ್ತಿ – ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ – ಭಕ್ತಿಯೋಗ
3. ಜ್ಞಾನ – ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಯೋಗ
4. ಧ್ಯಾನ – ಸ್ವಂತ ಏಕಾಂತ ಧ್ಯಾನದಿಂದ.

ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಯಿತು. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ, ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ, ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿ, ಅರಬಿಂದೋ ಮೊದಲಾದವರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಮಾಸ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಪು.ತಿ.ನ., ಅವರು ದೇವರಿಗೆ ದಾಸನಾಗುವುದು, ಅಥವಾ ಶರಣಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ಅನ್ಯಥಾ ಶರಣಂ ನಾಸ್ತಿ, ಮಾಮೇಕ ಶರಣಂ ವ್ರಜ – ಇದು ಗೀತೆಯ ಮಾತು. ನನಗೆ ಯಾರು ಶರಣಾಗುವರೋ ಅವರನ್ನು ನಾನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದಾಸರ ದಾರಿಯೂ ಇದುವೇ : ಭಗವಂತನಿಗೆ ಶರಣನಾಗುವುದು. ವಚನಕಾರರು ಶಿವನಿಗೆ ಶರಣಾದರು. ದಾಸರು ಕೃಷ್ಣನಗೆ ಶರಣಾದರು. ಇಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗುವುದು ಲೋಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಯಾವ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.

1. ಎದುರಾಳಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿ ಸೋತಾಗ – ಇಲ್ಲಿ ಸೋತವನು ನಿಶಸ್ತ್ರಧಾರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಯದೆ ಶರಣಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.
2. ಊಳಿಗದವನು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದು (ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವೆಂದರೆ – ಪತಿಯೇ ಪರದೈವ), ಊಳಿಗದವನ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಕೀಳರಿಮೆಯೇ ಶರಣಾಗತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.
3. ಭಕ್ತನು ದೇವರಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಭಾವವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.
4. ಮಕ್ಕಳು ಗುರುಹಿರಿಯರಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹಿರಿತನ ಮತ್ತು ಕಿರಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಅಂದರೆ ಈ 'ಶರಣಾಗುವುದು' ಎನ್ನುವ ಕರ್ಮವು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನ ಬದಲಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ

ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ "ಅಧಿಕಾರ" (**defacto**) ಅನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾಯಿದೆ ಪ್ರಕಾರ ಒಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುಕೋ ಅಧಿಕಾರದ ಕುರಿತು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯಜಮಾನಿಕೆ (ಪ್ರಭುತ್ವ) ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಲ್ಲ ; ವಿಷಯನಿಷ್ಠ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದಾಸರು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಂದರ ವಿಠಲನನ್ನು ಬಯ್ಯುವುದು, ಹೊಗಳುವುದು ಎರಡೂ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೂತ್ರಗಳಾಗಿವೆ.

1. ದೇವರ ಸ್ತೋತ್ರ – (ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬೇಕು) "ಬದುಕಿದೆನು ಬದುಕಿದೆನು ಭವವೆನಗೆ ಹಿಂಗಿತು".
2. ದೈವ ನಿಂದನೆ – "ಪದುಮನಾಭನ ಪಾದದೊಲುಮೆ ಎನಗಾಯಿತು". "ನೀನ್ಯಾಕೋ ನನ್ನ ಹಂಗ್ಯಾಕೋ"

3 .ದೈವದ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದು (ಆರಾಧನೆ)

"ಪೊಡವಿಪಾಲಕನ ಪಾದಧ್ಯಾನವನು
ಬಿಡದೆ ಮಾಡುವುದು ಅದು ಮಡಿಯು"

4. ದೈವತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕರಣ – ವೇದವನೋದದ ವಿಪ್ರ ತಾನೇಕೆ
ಕಾದಲರಿಯದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೇಕೆ
ಕ್ರೋಧವ ಬಿಡದ ಸನ್ಯಾಸಿತಾನೇಕೆ
5. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧ
ಮತ್ತು ದೇವರನ್ನು ಬೀದಿ ತಂದುದು
"ಕರೆದರೆ ಓ ಎನ್ನಬಾರದೆ
ಕರುಣ ಸಾಗರ ಅನಿಮಿತ್ತ ಬಂಧುವೆ ಕೃಷ್ಣಾ"
6. ದೈವವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವಾಗ ಶಬ್ದ – ಅರ್ಥ ಮತ್ತು
ಗೇಯತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ (ರಾಗ, ತಾಳ ಸಮೇತ)
ಸಂಗೀತದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಗ–ತಾಳಗಳು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ತಲುಪಲು
ಸುಲಭವಾದ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ)
7. ದೈವದಜ್ಞಾನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ತಲುಪಬೇಕು
"ನಿಮ್ಮ ಭಾಗ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ದೇವಿ, ನಮ್ಮ ಭಾಗ್ಯ ನಾರಾಯಣ

ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಾಗ್ಯ ದೊಡೆಯ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನು"

8. ಭಕ್ತಿಯ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳಾದ "ಮಾರ್ಜಾಲ ಭಕ್ತಿ"

(ಬೆಕ್ಕು ತನ್ನ ಮರಿಗಳನ್ನು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಡೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಭಗವಂತನು ತನ್ನ ಭಕ್ತರನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದು)

ಮತ್ತು ಮರ್ಕಟ ಭಕಿಯಲ್ಲಿ. ದಾಸರದು ಮರ್ಕಟ ಭಕ್ತಿ.

ಮಂಗನ ಮರಿಯು ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ದೇವರನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು

"ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಪದವಿಯದೇಕೆ
ಪ್ರೇಮವಿಲ್ಲದೆ ಬಂಧು ಜನವೇತಕೆ
ಸ್ವಾಮಿ ಶ್ರೀ ಪುರಂದರ ವಿಠ್ಠಲನ ನೆನೆಯದಿಹ
ತಾಮಸಾಧಮನಿಗೆ ಕೈವಲ್ಯವೇಕೆ ?"

ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣ ಕೃಷ್ಣನ ಬಿಂಬವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ –

ಅಂಬಿಗ ನಾನಿನ್ನ ನಂಬಿದೆ ಜಗ
ದಂಬಾರಮಣ ನಿನ್ನ ನಂಬಿದೆ

....

ಈ ಕೀರ್ತನೆಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"ಸತ್ತ್ವ ಪಥದೊಳಗಂಬಿಗ ಪರಾ
ಭಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟನು ಹಾಕಿ ಅಂಬಿಗ
ಮುಕ್ತಿ ದಾಯಕ ನಮ್ಮ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನ
ಮುಕ್ತಿ ಮಂಟಪಕೊಯ್ಯೊ ಅಂಬಿಗ"

ಲೌಕಿಕದ ವಿವರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಕೀರ್ತನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಅಂಬಿಗ ಲೌಕಿಕದ ಸಂಕೇತ. ಅಂಬಿಗನೇ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವಂತೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಜಗಂಬಾರಮಣನೂ ಹೌದು. ಕೊನೆಯ ಪ್ಯಾರಾಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವಂತೆ ಸತ್ವಪಥ, ಪರಾಭಕ್ತಿ, ಮುಕ್ತಿ ಮಂಟಪಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದು– ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲದ ಸಾವಿನ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾವು ಸಾವಲ್ಲ, ಅದು ಮುಕ್ತಿಯ ಪಥ. ಸಾಮಾನ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾವು ಕೂಡಾ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯ (ಬಿಡುಗಡೆಯ) ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಕೇವಲ ಆಚಾರ–ವಿಚಾರಗಳ ಜಡತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತುವುದು. ದೈನಂದಿನ

ವ್ಯಸನಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು, ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಚಂಚಲತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಲ್ಲೀನಗೊಳಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವು. ಧ್ಯಾನವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಯಿತು. ಅಹಿಂಸೆ, ಸತ್ಯ, ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ ಜೈನರು, ಕರಸ್ಥಲ ಲಿಂಗವನ್ನೇ ನಂಬಿದ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಮತ, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದ್ವೈತ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಬಿಗಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು ಚಿರಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆಗ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರೋಹಿತರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ್ದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ (**Space**) ಮಾತ್ರ. ಮತ ಧರ್ಮಗಳು ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ಥಿರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ನಡಾವಳಿಗಳು ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತವೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ದೇವರನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗಿಂದ ಹೊರತಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ತತ್ವ ಪ್ರಚಾರ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು.

ದಾಸರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ. ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಗ ಇದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಹೊಸ ಭಕ್ತಿ ಸಮೂಹವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು (ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಭಜ್ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಭಜ್ ಎಂದರೆ ಸಂಕೀರ್ತಿಸು ಎಂದು ಅರ್ಥ). ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ "ಭಜನೆ"ಯು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾವು "ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಜನಸಮೂಹ ಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯು ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯು ಭಕ್ತ ಸಮೂಹವನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಪ್ರಭುತ್ವ-ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ.

"ವೇದವನೋದದ ವಿಪ್ರತಾನೇಕೆ
ಕಾದಲರಿಯದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೇಕೆ
ಕ್ರೋಧವ ಬಿಡದ ಸಂನ್ಯಾಸಿ ತಾನೇಕೆ
ಆದರವಿಲ್ಲದ ಅಮೃತಾನ್ನವೇಕೆ ?"
"ಅಳಿದೊಡೆಯನ ಮಾತು ಕೇಳಿ ನಡೆಯಲಿ ಬಹುದು
ಊಳಿಗವ ಮಾಡಿ ಮನದಣಿಯಬಹುದು
ಕಾಳಿಗವ ಪೊಕ್ಕು ಕಡಿದಾಡಿ ಜಯಿಸಲಿಬಹುದು

ಪೇಳಲಳವಲ್ಲ ಯಣದವಗೊಂದು ಸೊಲ್ಲ"

ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ರೂಪಕಗಳು ದಿನಂದಿನದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ಮೊದಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬೇರೆ. ಅದು ರೂಪಿಸಿರುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ. ಈ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಒಂದೆ. ಅವರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜನೂ ಒಂದೇ, ಸಾಮಾನ್ಯನೂ ಒಂದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪುರಂದರ ವಿಠಲವೆಂಬ ಪ್ರಭುವು ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಲೌಕಿಕದ ಎಲ್ಲಾ ಯಜಮಾನರ ಜಾಗವು ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನಿಗೆ ಅವನದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಪುರಂದರ ವಿಠಲನಿಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಲೌಕಿಕದ ಯಜಮಾನರನ್ನು ಮೀರಿಸಿದ್ದು.

ಒಂದು ಮಾತಿದೆ : ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಆಗ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾತಿಗುಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪುರಂದರ ದಾಸರು ತುಂಡರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಲೌಕಿಕದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕಂದಾಚಾರವನ್ನು ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಉದಾ : ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಸುಂದರ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ.

"ಉದಯ ವಾದರೆ ಊಟದ ಚಿಂತೆ
ಅದರ ಮೇಲೆ ಭೋಗದ ಚಿಂತೆ
ಹದಿನಾಲ್ಕು ಲೋಕವಾಳಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತೆ
ಇದು ಪುಣ್ಯ, ಇದು ಪಾಪವೆಂಬ
ಹೃದಯ ದಲಿಭಯವಿಲ್ಲದೆ
ಮದನಮೋಹನ ನಿನ್ನ ಪಾದವ ನಂಬಿದೆ
ದೀನದಯಾಳು"

ಹೀಗೆ ದಾಸ ಪಂಥವು ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಪಂಥ. ಈ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ :

1. "ಕುಲದ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು :

ಆವ ಕುಲವಾದರೇನು ಆವಾನಾದರೇನು ಆತ್ಮ

ಭಾವವರಿತ ಮೇಲೆ"

2. ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು :

"ರಕ್ಷಿಸು ಲೋಕನಾಯಕನೆ, ರಕ್ಷಿಸು

ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಜನುಮ ಕಳೆದೆನೋ"

3. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಗವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಸಂವಹನದ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ.

4. ಮನೆಮನೆಗೆ ತೆರಳಿ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು, ಇಲ್ಲಿ ಭಜನೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರಹದಾರಿ.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನೆಗಾರರು ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡರು. ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಮೋಚ್ಛ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಕರ್ಮಠರಾದ ಭಕ್ತರು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಮಾತ್ರವೇ ದೇವರನ್ನು ಸೇರಲು ಇರುವ ಹಾದಿಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಲಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಪುರಂದರ ದಾಸರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗ ಪುರಂದರ ದಾಸರು ದೇವರ ಭಜನೆ ಮಾಡಿ ಊರಿಡೀ ಸಂಚಾರ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೋ ಅಂದಿನಿಂದ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಹಾಡಿದರೇ ವಿನಃ ತಮ್ಮ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಜರೆಯುತ್ತಾರೆ. "ರಾಜೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತಾಃ" ಎನ್ನುವ ನಾಡುನುಡಿಯು ಪುರಂದರ ದಾಸರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪುರಂದರ ದಾಸರ ನಿಲುವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು: ರಾಜನನ್ನೂ ಮೀರಿಸುವ ಒಬ್ಬ ಪುರಂದರ ವಿಠಲವೆಂಬ ಪ್ರಭುವಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿ, ಅವನನ್ನು ತಲುಪಲು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆ ದೇವರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಡಾಂಭಿಕತೆ, ಕುಲ, ಯಾವುದೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಎಲ್ಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಗಡಿರೇಖೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳವಿದೆ. ಆದರೆ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸೀಮಾರೇಖೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನದು ಸೀಮಾತೀತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಆದುದರಿಂದ ಭಕ್ತರು ದೇವರು ಇರುವಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತರಿರುವಲ್ಲಿಗೆ ದೇವರು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅದೂ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆಂದರೆ – "ನೀನ್ಯಾಕೋ ನಿನ್ನ ಹಂಗ್ಯಾಕೋ ನನ್ನ ನಾಮದ ಬಲವೊಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು". ದೇವರ ಹೆಸರು ಒಂದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ದಾಸರ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೀರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಗುಣವಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ" ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಪುರಂದರ ದಾಸರು ; ಒಬ್ಬ ಕನಕದಾಸರು ಎಂಬುದು ದಾಸರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ದಾಸರ ಹಾಡುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ನೈತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು :

"ಇದು ಭಾಗ್ಯ ಇದು ಭಾಗ್ಯ ಇದು ಭಾಗ್ಯವಯ್ಯ
ಪದುಮನಾಭನ ಪಾದಭಜನೆ ಸುಖವಯ್ಯ
ಕಲ್ಲಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಕಠಿಣ ಭವತೊರೆಯೊಳಗೆ
ಬಿಲ್ಲಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಬಲ್ಲವರೊಳು
ಮೆಲ್ಲನೆ ಮಾಧವನ ಮನದಿ ಮೆಚ್ಚಿಸಬೇಕು
ಬೆಲ್ಲವಾಗಿರಬೇಕು ಬಂಧು ಜನರೊಳಗೆ"

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ – ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರು ಶ್ರೀನಿವಾಸ (ಸೀನಪ್ಪ ನಾಯರ್, ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ನಾಯಕ (?) ಎಂದೋ ಇತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾಸ ತೀರ್ಥರ ಶಿಷ್ಯ. ಅವರ ನಾಮಾಂಕಿತ ಮಾತ್ರ ಪುರಂದರ ದಾಸ. ವ್ಯಾಸರಾಯರಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅಂಕಿತ ನಾಮವಿದು :

ಅಂಕಿತವಿಲ್ಲದ ದೇಹ ನಿಷೇಧ
ಅಂಕಿತವಿಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ ಶೋಭಿಸದು
ಅಂಕಿತವಿಲ್ಲದೆ ಇರಬಾರದೆಂದು ಚ
ಕ್ರಾಂತಿಕವನು ಮಾಡಿಎನ್ನಂಗಕೆ
ಪಂಕಜನಾಭ ಶ್ರೀ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನ
ಅಂಕಿತವೆನಗಿತ್ತ ಗುರು ವ್ಯಾಸ ಮುನಿರಾಯ

ಜನ್ಮ ನಾಮ ಬೇರೆ. ಅಂಕಿತ ನಾಮ ಬೇರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ "ಅಂಕಿತ ನಾಮ" ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಕನಕದಾಸರೂ, ಪುರಂದರ ದಾಸರೂ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಹರಿ ಸಂಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಊರೂರು ತಿರುಗಿದರೆಂದು ಐತಿಹ್ಯ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಸಬೇಕು :

- "ಹರಿದಿನ – ವ್ರತಾಚರಣೆ ಬಿಡೆನು".
- ಗುರುನಿಂದೆ, ಹರಿನಿಂದೆ ಆಲಿಸಿದೊಡೆ ಆತ್ಮ ಶುದ್ಧಿಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆನು.
- ಹರಿಸೇವೆಗೆಂದು ಈ ಬದುಕನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವೆನು.
- ಶೃತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನಂಬುವೆನು.
- ಸಾಲ ಮಾಡೆನು, ಸಾಲದೆನೆನು ನಾಳೆಗಿಡೆನು

ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಪರಂದರ ದಾಸರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

- ದಂಡಿಗೆ ಬೆತ್ತ ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ
ಮಂಡೆ ಬಾಗಿ ನಾಚುತಲಿದ್ದೆ
- ಗೋಪಾಳ ಬುಟ್ಟಿ ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ
ಭೂಪತಿಯಂತೆ ನಾಚುತಲಿದ್ದೆ
- ತುಳಸೀ ಮಾಲೆಯ ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ
ಆಲಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುತಲಿದ್ದೆ

ದಂಡಿಗೆ ಬೆತ್ತವೆಂದರೆ ಹರಿದಾಸರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ತಂತೀ ವಾದ್ಯ, ಅದನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತಾ ಹಾಡುತ್ತಾ ನಡೆಯುವರು. ಗೋಪಾಳ ಬುಟ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಎಡಭುಜದಿಂದ ಇಳಿಬಿದ್ದ ಭಿಕ್ಷಾ ಪಾತ್ರೆ (ಬಿದಿರಿನ ಬುಟ್ಟಿ) ಹಾಡುತ್ತ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ, ಮನೆಗಳ ಮುಂದೆ ಹೆಂಗಸರು ಹಿಡಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಆ ಪಾತ್ರೆಯೊಳಗೆ ಸುರಿಯುವವರು. ತುಳಸೀ ಮಾಲೆ ಹರಿದೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಬಡತನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಅಂದಂದಿನ ಕೂಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಗಳಿಸಿ, ನಾಳೆಗೆಂದು ಏನನ್ನೂ ಇಡದೆ, ಸಾಲದೆಂದು ಬಯಸದೆ, ಬಂದದ್ದರಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತರಾಗಿ, ಸಂತೋಷದಿಂದ ಹರಿಭಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಾಳನ್ನು ಕಳೆಯುವುದೇ ಹರಿದಾಸ ದೀಕ್ಷೆ. ದಾಸರು ವಿರಕ್ತರಾದ ಮೇಲೆ ಒಲಿದು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಬದುಕಿನ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ (ಪುರಂದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಸಂಪುಟ–1, ಸಾ.ಕೃ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, 1985, ಪು. 24). ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಸರು ಯಾವ, ಯಾರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹಾಡುತ್ತಾ ಸಾಗಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಾಡುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕಾಲಿನ ಗೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು : ಮತ್ತು ತಂಬೂರಿಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವುದು ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಪ್ರಸರಣವೇ ಇವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ನೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ? ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಾವೀಗ ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಿಜಯ ನಗರದ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತು ಹಾಕಿ ಸೇರು ಮಾರುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿರುವ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ನಾವು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ್ಕಲ್ಲಿ ವಿಜಯ ನಗರ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕಾಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬಂದರೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಯುಗ' ಅಥವಾ 'ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾಲ' ಈ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ "ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ" ಎಂದು ಬಳಸಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ, ಆಧುನಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವರು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು. ಅವರು **Ancient, Middle** ಮತ್ತು **Modern** ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ, ಕೈಗಾರೀಕರಣಗೊಂಡು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದ ; ಬಂಡವಾಳವಾದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದ ಮತ್ತು

ಸ್ವಯಂ ಲಾಭಕರ ಯುಗವನ್ನು ಕಂಡದ್ದೆಲ್ಲವೂ "ಆಧುನಿಕ". ಈ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಬ್ರಿಟನ್ನನ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲ **(Time)** ಮತ್ತು "ಅವಕಾಶ" **(Space)** ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಎಂದು ಕರೆದು, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಕರೆದರು. ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ "ಚರಿತ್ರೆ" (ಕಾಲ) ಒಂದು ಉದ್ದನೆಯ ಸರಳ ರೇಖಾಕೃತಿ (**Linear Structure**) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ಪ್ರಾಚೀನ – ತುಂಬಾ ಹಳೆಯದು. ಫ್ಯೂಡಲ್ ಗುಣ ಹೊಂದಿರುವುದು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ – ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕಾಲದ ಯುಗ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಣದ ಚಲಾವಣೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಸಮಾಜದ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭವ ಕಡಿಮೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಚರ್ಚಿನ ಹಾದಿ : ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಾದಿ ಬೇರೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಳ ಒಪ್ಪಂದ ನಡೆಯಿತು.

ಆಧುನಿಕ – ಹಿಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಈ ಯುಗ ಆಧುನಿಕವಾದದ್ದು, ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಬೆಳೆಯಿತು ವಿಜ್ಞಾನ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮುಂದುವರಿಯಿತು, ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾದವು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಕೂಡಾ ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಯುಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವಿಜಯ ನಗರ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಿಜಯ ನಗರ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಹಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಜಯ ನಗರ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯು ತನ್ನ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಬೇಕಾದ ಸಲಕರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮತಧರ್ಮಗಳು, ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ವರ್ಗಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿದ್ದವು. ಇದರ ನಡುವೆಯೇ ದಾಸ ಪಂಥ ಹುಟ್ಟಿತು.

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿ, ಕುಲತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಗ ಇದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ದಾಸರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಉಂಬುಡುವದಕ್ಕಿರುವ ಅರಸನೋಲಗಕಿಂತ
ತುಂಬಿದೂರೊಳಗೆ ತಿರಿದುಂಬುವುದೆಲೇಸು
ಹಂಬಲಿಸಿ ಹಾಳು ಹರಟೆ ಹೊಡೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ
ನಂಬಿ ಹರಿದಾಸರೊಳು ಪೊಂದಿ ಹಾಡುವುದೆ ಲೇಸು"

ಆಗಿನ ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು.

ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆ :

"ಮುನ್ನ ಶತ ಕೋಟಿರಾಯರು ಗಳಾಳಿದ ನೆಲನ
ತನ್ನದೆಂದೆ ನುತ ಶಾಸನ ಬರೆಸಿ
ಭಿನ್ನಣದ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಳವಿಕ್ಕಿ
ಚೆನ್ನಿಗನು ಅಸುವಳಿಯೆ ಹೊರಗೆ ಹಾಕುವರು"

ಮತ್ತೊಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನರಾಕರಣೆ :

"ಮಾನ ಹೀನನಿಗೆ ಅಭಿಮಾನವೇಕೆ
ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವಂಗೆ ಗುರುಬೋಧೆಯೇಕೆ ?

"ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ", "ಹಾಡಿಗಾಗಿ ಹಾಡು" ಎನ್ನುವುದು ಪುರಂದರ ದಾಸರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನ. ಮತ್ತು ಪುರಂದರ ದಾಸರು ತಮ್ಮ ಹಾಡಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾನವತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅವರು ಮೀರಿದರು. ಅಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾನವತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಾತಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು. ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರು, ಸ್ತ್ರೀಯರು – ಮುಂತಾದವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಿದರು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿದ್ದ ಗಡಿ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಪುರಂದರ ದಾಸರು ದಾಟಿದರು. ಮತ್ತು ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ, ಹಾಡುಗಳು. ಅವು ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯವಲ್ಲ. "ಹಾಡು ಗಬ್ಬಗಳಿಗೆ" ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿವೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ತಾಲೆಗರಿಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ. ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಾವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ರೂಪವಿರುತ್ತವೆ. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇವು ದಾಸರ ಕಾಲ್ಗೆಜ್ಜೆ : ತಂಬೂರಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಕೀರ್ತನೆಗಳು– ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಇದರಿಂದ ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಬಗೆಯವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಆ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮೀರಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಿಗೆ "ದಶಾವತಾರ" ಮೇಳವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ದಶಾವತಾರವೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳ ಕುರಿತ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳನ್ನು "ದಾಸರಾಟ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂದೆ

ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ಇಬ್ಬರು ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ಭಾಗವತರು (ಈ ಪದವೇ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ) ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. "ಯಾರೆ ರಂಗನ ಕರೆಯ ಬಂದವರು" : "ಬಾಗಿಲನು ತೆರೆದು ಸೇವೆಯನು ಕೊಡು ಹರಿಯೆ", "ಪೋಗದಿರಲೋರಂಗ ಬಾಗಿಲಿಂದಾಚೆಗೆ, ಭಾಗವತರು ಬಂದು ಎತ್ತಿಕೊಂಡೊಯ್ಯುವರು" ಮುಂತಾದವು (ಭಾಗವತರು ಬಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಒಯ್ಯುವುದು ಮುಖ್ಯ). ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಿರುಗಾಟ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಊಟದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಪಂಕ್ತಿ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಾತಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು "ದಾಸರನ್ನು" ಹೇಗೆ ನೋಡಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದುವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ, ಮೇಲುಜಾತಿ, ಮೇಲು ವರ್ಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅವರ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪರಣೆಗಳಿವೆ. ಅರಸರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದರೆ ಹಾಡಿಗೆ ರಾಗ ಯಾಕೆ ಬೇಕು? ರಾಗವಿಲ್ಲದ ಹಾಡು ಜನರಿಗೆ ಬೇಗ ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ, ಹಾಗೂ ಈ ರಾಗಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ತಲುಪಿದರು. ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭೌಗೋಲಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ದಾಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ನಯಮಾವಳಿಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ಚಂಪೂ ಮುಂತಾದ ಮಾದರಿಗಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಹೊಸ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಅವರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ರಚಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಈಗಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಕಲಿಸಲಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವಾದವಿಷ್ಟೆ : ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿಷ್ಟೆ

1. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವುದು.

2. ರಾಗದ ಮೂಲಕ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು.

3. ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಂಶ ಯಾವುದು ಎಂದು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಚನ, ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಗೃಹೀತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಉಪಕರಣಗಳು ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸಾಕಾಗಲಾರವು. ಅವುಗಳು ಮಾತಾಡಿದ್ದು, ಹಾಡು ಹೇಳಿದ್ದು, ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ.

"ಮೂಢ ಬಲ್ಲನೆ ಜ್ಞಾನ ದೃಢ ಭಕ್ತಿಯ
ಕಾಡ ಕಪಿ ಬಲ್ಲುದೆ ಮಾಣಿಕವ ಬೆಲೆಯು"
ದೋಷವುಳ್ಳವ ನಾನು, ಭಾಷೆಯುಳ್ಳವ ನೀನು
ಮೋಸ ಹೋದೆನೊ ಭಕ್ತಿ ರಸವ ಬಿಟ್ಟು
ಶೇಷಶಯನ ಶ್ರೀ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನೆ
ದಾಸರ ಸಂಗವಿತ್ತು ಪಾಲಿಸೊ ಹರಿಯ

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದದ್ದು ಈಗ ನಮಗೆ ಐತಿಹ್ಯ. ಆದರೆ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಮತ್ತು ಜನರ ಕಿವಿಗೆ ನಾಟಿದ್ದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸೇನೆ ಮಂತ್ರಿಗಳು, ಸೇನಾಧಿಪತಿ ಮೊದಲಾದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ದೊರೆಗಳಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೆದರುತ್ತಾರೆ. ರಾಜನ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರಿ, ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೆಲವು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿ, ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂಬುದನ್ನು ; ನ್ಯಾಯ-ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು : ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜನ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅವನೇ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು. ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ನ್ಯಾಯ-ಅನ್ಯಾಯ, ಸರಿ-ತಪ್ಪುಗಳ ನಡುವೆ ತೀರ್ಮಾನ ಕೊಡುವವನು ಅರಸ. ಅರಸನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಅಸ್ತಿವಾರವನ್ನು ಹೊರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ-ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಣೀತಗೊಂಡ ಲಿಖಿತವಾದ ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಗಳಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಂವಾದಿಯಾದುದು. ದಾಸ ಪಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇರಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತು, ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರಚನೆಗೊಳಿಸಿತು. ಪುರಂದರದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ :

"ಕೆರೆ ಬಾವಿ ಕಟ್ಟುವರಿಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ
ದೊರೆ ತನವಾಳುವರಲ್ಲಿ
ಕರೆದೆನ್ನ ಇಕ್ಕುವರಿಲ್ಲ
ಸಿರಿಸಂಪನ್ನರಾಗಿಹರಲ್ಲಿ"

ಮತ್ತೊಂದು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ,

ದೊರೆತನ ಮಾಡುವುದೆ ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ
ತುರಗ ವೇರುವುದು ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ

ಭಕ್ತಿಯೇ ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿರುಂತೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿಲ್ಲ. ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ–ಅನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೇ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಅಧಿಕಾರ. ಪುರಂದರ ದೊರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪುರಂದರದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕುಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಆಯಾಮದ ಮೂಲಕ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟು ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ. ಸಾವು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿ.

ದಾಸರ ಪಂಥ ಅದ್ವೈತದಂತೆ ಏಕತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಯಿದೆ. ಏಕತೆಯ ಬದಲು ಬಹುತ್ವವೆಂದು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರಿಗೂ ಭಕ್ತರಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಅಂತರವಿದೆ. ಭಕ್ತ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಬೇಕು. ಒಲಿಸಬೇಕೆಂದರೆ – ಅಲ್ಲಿ ಸ್ತುತಿಸಬೇಕು. ಸ್ತುತಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಅಷ್ಟೆ. ದಾಸರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ದೊಡ್ಡವನು. ಮನುಷ್ಯರು ಚಿಕ್ಕವರು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೇವರನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ದಾಸರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ನಾಮವೊಂದೇ ಸಾಕು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವ ಕೃಷ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿದ್ದಾನೆ. ರಂಗ ; ಬಾಲಕ ; ಯಜಮಾನ ; ಸಂಬಂಧಿ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

"ಬಾಲೆಯ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಸೀರೆಯ ಸೆಳೆವಾಗ

ಬಾಲಕೃಷ್ಣನೆಂಬ ನಾಮಯೆಕಾಯ್ತೊ ?"

ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ದೇವರ ಬಗೆಗಿನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯ. ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಭಕ್ತರನ್ನು ಸಲಹಿದ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ದಶಾವತಾರಗಳಿವೆ:

1. ಮತ್ಸ್ಯ	–	ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ
2. ಕೂರ್ಮ	–	ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಧರಿಸುವುದು
3. ವರಾಹ	–	ಹಂದಿಯ ರೂಪ – ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷನ ವಧೆ
4. ನರಸಿಂಹ	–	ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಿನ ವಧೆ
5. ಬಲಿ	–	ಬಲಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಲಿಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ನರಕಕ್ಕೆ ಕಳೆಸುವುದು
6. ಪರಶುರಾಮ	–	ಕಾರ್ತವೀರ್ಯಾರ್ಜುನನ ವಧೆ
7. ರಾಮ	–	ರಾವಣವಧೆ
8. ಕೃಷ್ಣ	–	ಕಂಸವಧೆ

ಅವನಿಗೆ ವಿಶ್ವ ರೂಪವಿದೆ. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಮಣ್ಣು ತಿನ್ನುವಾಗ ನೋಡಿದ ಯಶೋಧೆಯು ಅವನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಮಣ್ಣು ತೆಗೆಯಲು ಹೊರಟಾಗ, ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಬಾಯಿ ತೆರೆದ. ಆಗ ಅವಳಿಗೆ ಕಂಡದ್ದು ವಿಶ್ವರೂಪ. ಅನಂತರ ಅವನ ವಿಶ್ವರೂಪ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ.

"ವೇದಗಳರಸಿ ಕಾಣದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ನೀ
ಮೋದದಿಂದ ಶಿರದಿ ಕರವಿಡೆಬರಲು
ತರುಣಿಯ ರೂಪವ ತಾಳಿ ಆ ದೈತ್ಯನ
ಹರಣ ವನಳೆದೆನು ನೀಕಲಿತೆಯೋ ರಂಗ ॥" (ಪು. 8)

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ದೇವರಿಗೂ ಅವರದೇ ಆದ ಕರ್ತವ್ಯವಿದೆ :

ವಿಷ್ಣು – ಸತ್ವ
ಬ್ರಹ್ಮ – ರಜಸ್
ಶಿವ – ತಮಸ್ಸು

ಮೂರು ಗುಣಗಳಂತೆ ದೇವರು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿ ಕರ್ತ, ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸ್ಥಿತಿ : ಹಾಗೂ ಶಿವ ಲಯಾಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದವನು. ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಕತೆಗಳು ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಒಂದು ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಒಂದು ದಿನ ಚರ್ಚೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ನಾನು ನಿನಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ವಿಷ್ಣು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ – "ನಾನು ನಿನಗಿಂತ ದೊಡ್ಡವನು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರ ಚರ್ಚೆ ತಾರಕಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ವಿಷ್ಣು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ನಿನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿ ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಏನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ನಿನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ವಿಷ್ಣು ಬ್ರಹ್ಮನ ಬಾಯಿಯ ಮೂಲಕ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಒಳಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಏನಿದೆ ನನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ?" ವಿಷ್ಣು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – "ಏನೂ ಇಲ್ಲ", ಬ್ರಹ್ಮ – "ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಹೊರಗೆ ಬಾ" ವಿಷ್ಣು – "ಸರಿ, ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ? ಅಧೋದ್ವಾರದ ಮೂಲಕ ಬಾ ಅದರಿಂದಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಅಧೋಕ್ಷಜ॥ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತು. ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷ್ಣು ತನ್ನ ನವ ದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರಬರಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡು ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊಕ್ಕುಳಿನ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮ ಹೊರಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊಕ್ಕುಳದ್ವಾರದ ಮೂಲಕ ಮೇಲೆ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ಕಮಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೊಕ್ಕುಳದ್ವಾರದ ಮೂಲಕ (ಕಮಲದ ದ್ವಾರ) ಮೇಲೆ ಬಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಮಲದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು – ವಿಷ್ಣುವಿನ ಭಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಕಮಲಭವ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತು.

ಎರಡನೆಯ ಕತೆಯು ಹೀಗಿದೆ : ವಿಷ್ಣು ನಿದ್ದೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ತನ್ನ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಮಶವನ್ನು ತೆಗೆದು ಬಿಸಾಕುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಮಧು ಕೈಟಭರೆಂದು ರಾಕ್ಷಸರು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ವಿಷ್ಣು ಅವರನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ರಾಕ್ಷಸರು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಶರಣಾಗತಿ ಹೊಂದಿ ನಮ್ಮ ಹೆಸರು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಷ್ಣು ಅಭಯ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮಧು ಕೈಟಭರನ್ನು ಕೊಂದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಶವದಿಂದ ಭೂಲೋಕ ಹುಟ್ಟಿತು. ಮಧುವಿನ ಹೆಸರಿನಿಂದ "ಮೇಧಿನಿ" ಹುಟ್ಟಿತು.

ಈ ಮೂಲಕ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮ. ಈ ಭೂಮಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅವನೇ ಕಾರಣವಾದನು ಎಂದು ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸೂಚಿಸಿತು. ವಿಷ್ಣುವೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನಾದುದರಿಂದ ಅವನ ಭಜನೆಯು ಸುಖ ತರುವುದು. ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಭಜಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸ್ವ-ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಂಸಾರದ ಋಣದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗುವುದು. ಅಧಿಕಾರವು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಶೇಖರಣೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಭಜನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆ. ಅದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಖಿನ್ನತೆ ; ಮನೋಕ್ಲೇಶವನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣ. ಈಗ ನಾವು "ಪ್ರಗತಿಪರತೆ"ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯು ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತು ಆಚರಿಸುವ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಿರುಗುವುದು ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆಚರಣೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಜನೆಗಳು ಮಂತ್ರವಲ್ಲ. ಇದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಬೇರೆ.

"ಕಂಡು ಕಂಡು ನೀ ಎನ್ನ ಕೈ ಬಿಡುವರೆ ।
ಪುಂಡ ರೀಕಾಕ್ಷ ಶ್ರೀ ಪುರುಷೋತ್ತಮ"

....

"ಭಕ್ತವತ್ಸಲನೆಂಬೋಬಿರುದು ಪೊತ್ತಮೇಲೆ
ಭಕ್ತರಾಧೀನನಾಗಿರಬೇಡವೆ
ಮುಕ್ತಿ ದಾಯಕ ದೇವ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನೆ
ಶಕ್ತ ನೀನಹುದೆಂದು ನಂಬಿದೆನೊ ಕೃಷ್ಣಾ"

ಭಜನೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರು ಸೇರಬಹುದು. ಅದು ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದೆ. ಭಜನೆಯನ್ನು ಹಾಡಲು ದೇವಸ್ಥಾನವೇ ಇರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಈ ಮೂಲಕ ದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಅವರು ದೇವರ ಸೇವಕರಾಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಾದ ಪುರೋಹಿತರು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ

ಕಾಣಿಸುವುದು ಸಖ್ಯ ಭಾವ. ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನರು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವಿರಲಿ – ಅದು ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಖ್ಯಭಾವವು ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅವು ದೇವರೊಡನೆ ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ದೇವರೊಡನೆ ಜಗಳ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಗೋಪಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ದಾಸರು ಬಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ದೂರು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

“ನಿನ್ನ ಮಗನ ಬಾಧೆ ಬಹಳವಾಗಿರೆ
ಇನ್ನಷ್ಟು ತಾಳುವೆವೆ ಗೋಪಮ್ಮ”

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ “ಮಂತ್ರ” ಅನ್ನುವುದು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಸ್ವತ್ತು ಆಯಿತು. ಮಂತ್ರಗಳಿರುವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪರಿವೇಷದಲ್ಲಿರುವ ಮಂತ್ರಗಳು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ಮಧ್ಯೆ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಬಂದು ತಮ್ಮ ಮಂತ್ರ “ಪವಿತ್ರ”ವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಮ್ಯಾಜಿಕಲ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಗುಣವಿದೆಯೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಮಂತ್ರವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಉಚ್ಚರಿಸಬಾರದು. ಅದನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ ಮಂತ್ರದ ಶಕ್ತಿಯು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಉದಾ : “ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರ” ವೇದದ ಪ್ರಕಾರ, ಇಂತಹ ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾರು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ರಾಜನಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ದಾಸ ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನೆಯೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕಿದ್ದು, ರಾಜರು, ಪುರೋಹಿತರು ಇವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಕೃಷ್ಣ ದೊಡ್ಡವನು. ಅವನಗೆ ಪರಮೋಚ್ಚ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನ ದಯೆಯು ಬೇಕಾಗಿದೆ.

“ದಯ ಮಾಡೋ ರಂಗ ದಯಮಾಡೊ
ದಯಮಾಡೊ ನಿನ್ನ ದಾಸನು ನಾನೆಂದು
ಹಲವು ಕಾಲದಿ ನಿನ್ನ ಹಂಬಲು ಎನಗೆ
ಒಲಿದು ಪಾಲಿಸಬೇಕು ವಾರಿಜನಾಭ”

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ರಾಜರಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಧರ್ಮ, ಒಂದೇ ಆರಾಧನೆಯೆಂಬುದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ : ಇಡಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಧರ್ಮ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆಂದಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಳ್ವಿಕಾತ್ಮಕ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಕೆಲವರು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ರಾಜನಗೆ ದೇವರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. “ರಾಜೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತಾ” ರಾಜ– ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಧರಣಿಯ ಪಾಲಕ ಮತ್ತು ಧರಣಿಯ ಗಂಡ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವು ದಾಸ ಪಂಥದ್ದು.

ದಾಸರ ಪಂಥ, ಶೈವ ಪಂಥ, ಶಾಕ್ತ ಪಂಥ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಸ ಪಂಥ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಪುರಂದರ ದಾಸರಲ್ಲಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಶೈವ ಪಂಥ ಈ ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕ : ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

"ಮತದೊಳಗೆ ಒಳ್ಳೆ ಮತ ಮಧ್ವ ಮತವು
ರಘುಪತಿ ಪೂಜಾ ವಿಧಾನಕೆ ಪಾವನ ಮತವು
ನಾರಾಯಣನ ನಾಮ ಸ್ಮರಣೆ ನಂಬಿದವಂತವು
ವೇದ ಪಾರಾಯಣಕೆ ಅನುಕೂಲ ಮತವು
ತಾರತಮ್ಯದಿ ಉದ್ಧರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಗಳ ನೊರೆದ
ಧಾರಿಣಿ ಸುರರ ಸಂತೋಷ ಮತವು"

ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಲುವನ್ನು ಇದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

"ಮಧ್ವ ಮುನಿಯೆ ಗುರು ಮಧ್ವ ಮುನಿಯೆ
ಮಧ್ವಮುನಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಉದ್ಧರಿಸುವ ಕಾಣಿರೊ"

ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ರೂಪದ್ದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದರೆ ದೇವರು ಪ್ರಭು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದರೆ ಲೌಕಿಕದ ರಾಜರು ಪ್ರಭುಗಳು. ಈ ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಲೌಕಿಕ ರಾಜರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಿದ್ದು ಯುದ್ಧದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಶರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ನಿ ಯಮಾವಳಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಬ್ರಿಟೀಶರು. ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿದೆಯೆಂದು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಗಾಂಧಿ ರಾಜಧರ್ಮ, ರಾಮರಾಜ್ಯ, ಸತ್ಯಯುಗ, ಅಹಿಂಸೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ವಿನಯ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ.

ಭಕ್ತಿಯು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಅ) ರಸ (ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ – ರಸಾನಂದವೂ ಅಲೌಕಿಕವೇ).

"ವಿಜಯನ ಸತಿಯಿಂದ ಕಾಯಾಯಿತು ಅದು.
ಗಜೇಂದ್ರನಂದ ದೋರೆ ಹಣ್ಣಾಯ್ತು
ಶ್ರೀ ಶುಕ ಮುನಯಿಂದ ಪರಿಪಕ್ವವಾಯಿತು
ಅಜಾಮಿಳ ತಾನುಂಡು ರಸಸವಿದು."

(ರಸ – ಭಕ್ತಿಯ ಸಾರವೆಂದರೆ ನಾಮ ಸ್ಮರಣೆ)

ಆ) ದಾಸ್ಯ – ದಾಸ (ಒಬ್ಬ ಆಳಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಗುಣ)

"ಧರೆಯೊಳು ಸುಜನರ ಪೊರೆಯುತ್ತಿರುವನ

ಪುರಂದರ ವಿಠಲನ ಚರಣ ಕಮಲವ"

ಇ) ಅಲೌಕಿಕ ವಾದ, ತಲ್ಲೀನತೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತ್ವದ ಆರಾಧನೆ.

ಈ) ವೈರಾಗ್ಯ

ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರಂದರ ದಾಸರು ದೇವರನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರಂದರ ದಾಸರು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೂಗಿ ಕರೆಯುವಾಗ ತಮ್ಮ ವಿನಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಿತ ಭಾವವಿದೆ. ದಾಸನ ಗುಣವಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಮಧುರವಾದ ಭಾವನೆಗಳಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಶರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ – ನಾವೀಗ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪಥ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸರಕಾರ		ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸನ್ನಿವೇಶ
1. ಆಜ್ಞೆ	–	ದಂಡ
2. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ	–	ಧರ್ಮ
3. ವಿನಯ	–	ಭಕ್ತಿ
4. ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೆ	–	ಕಾನೂನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ.

ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ದಮನ

ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ತೋರಿಸುವುದು – ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆ

ಈ ರೀತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಭಕ್ತಿಯು (ಲೌಕಿಕದಿಂದ) ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ "ದಾಸರೆಂದರೆ ಪುರಂದರ ದಾಸರಯ್ಯ" ಎನ್ನುವ ಉಕ್ತಿಯು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು.



೬. ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು

೧೮೭೮ ರಿಂದ ೧೯೧೪ ರವರೆಗಿನ ವಸಾಹತುಕಾಲಘಟ್ಟವು ಯುರೋಪ್ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಆದರೆ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ನಾವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಧಿಕಾರ ಅದರ ಅವಶೇಷಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ೧೯೪೭ ರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದಿದೆ. ಇನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅನುಭವಿಸಬಹುದು ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಅನುಭವವು ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಮುಗಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದಾಗಲೀ; ಈಗಾಗಲೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಉತ್ತರ ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ನಂತರ ಬ್ರಿಟೀಷರು ತೊಲಗಿದರು. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತಜನ ಅವಮಾನ ಮತ್ತು ಕಟು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು. (ಉದಾ: ಶಿರಸಿ; ಅಂಕೋಲ; ಶಿವಪುರ; ಈಸೂರು; ಬೆಳಗಾಂಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟಗಳು) ಶಿರಸಿ, ಸಿದ್ಧಾಪುರ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೈತರಿಗೆ; ಹಿಡುವಳಿದಾರರಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ವಿಪರೀತ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೂರ ತೊಡಗಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಉದಾರತೆ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರೂ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಪರವಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟ. ಇದರ ಮುಖೇನವೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು: ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ನಮ್ಮ ಬಟ್ಟೆ ಮುಳ್ಳಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಹೇಗೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.ಇಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಕಂಠಯ್ಯನವರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶರ ಪರವಾಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಅದರ ಅವಳ ತೊಡಿಗೆ ಇವಳಿಗಿಟ್ಟು: ಇವಳ ತೊಡುಗೆ ಅವಳಿಗಿಟ್ಟು ಹಾಡಬಯಸಿದೆ' ಮತ್ತು 'ಅವರ ಆಳೌ ಬ್ರಿಟಾನಿಕಾ' ಕವಿತೆಗಳ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಇವರು ಬ್ರಿಟೀಷರ ಪರವಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ. ಈ ಮಾತು ಕುವೆಂಪುಗೂ

ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದೆಯೆಂದೋ; ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಗಿದಿದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ, ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಗಿದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಂದೇ ಸಾಲಿನ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವೈಸರಾಯ್‌ಗಳಿಗೆ; ಲಾರ್ಡ್ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕನಿಗೆ; ಮೆಕಾಲೆಗೆ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಧೋರಣೆಗಳು ಅವರ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ವಸಾಹತುದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದೆವು. ಅವರಿಗೆ ಶಾಲೆ-ಕಾಲೇಜುಗಳ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಕೊಟ್ಟೆವು. ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂದರೇನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದೆವು. ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಅಸಂಖ್ಯ ದೇವರುಗಳು ದೆವ್ವಗಳು, ಅವರ ಮಾಟ ಪದ್ಧತಿ (ಇದನ್ನು ಮ್ಯಾಜಿಕ್ ಎಂದು ಕರೆದರು) ಕಂದಾಚಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೆವು ಎಂದು "ಅವರು" ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. (ಸೈದನಲ್ಲಿ "ಅವರು" ಮತ್ತು "ನಾವು" ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.) ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಅವರು' 'ನಾವು' ಅಂದಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಉಪಕರಣಗಳಿದ್ದವು-ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿ ಕಾನೂನಿನ ವರೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ; ಯುರೋಪಿನ ಮೇಲರಿಮೆ (Superiorty complex) ಇವೆಲ್ಲವು ಏಕ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವಸಾಹತು ನೀತಿಯು ಒಂದೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ತಳೆದಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣದ ಸೂತ್ರದ ಮೂಲಕ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ವೈಸರಾಯ್‌ಗಳು ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಭಾವ; ಅವರು ಇಂಗ್ಲೆಂಡನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಾದರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮವೆಂದರೆ ಅದು ಕಲ್ಪಿತ ಕುಲಸಮುದಾಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಜನರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ, ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬವ್ಯಕ್ತಿ; ಅವನ ಕುಟುಂಬ; ಅವನ ಜಾತಿ; ಅವನು ವಾಸಿಸುವ ಗ್ರಾಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು 'ಅವರಿಗೆ' ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ; ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಸುಲಭ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುವ ಮಾದರಿಯದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಇದು ಸುಲಭ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಬಿರುಕುಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು, ಪ್ರಭುತ್ವವು ರೂಪಿಸಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರದ ಮಾದರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೀಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿತು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಹೊಸ ನಾಗರಿಕ ಜನರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. (ನವರತ್ನ ರಾಮರಾಯರ 'ಕೆಲವು ನೆನಪುಗಳು' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ

ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು,) ಅಮಲ್ದಾರರು ಸ್ಥಳೀಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ "ಸಾಹೇಬರಾದರು" ಅಂದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು "ದ್ವಿಭಾಷೆ"ಯ ಕ್ರಮದ ಮುಖೇನ ವರ್ತಿಸತೊಡಗಿದರು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತದ ನೌಕರರು ಏಜೆಂಟರಂತೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ; ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಯಂ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು; ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಲೇಖಕರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ "ರಸೋ ವೈ ಸಃ" ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ಮಲೆನಾಡನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹೂವಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಮಲೆನಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿ ಕಲಿತು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಮಲೆನಾಡನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಲೆನಾಡಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅದು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚರಿತ್ರೆಯು ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜನಸಮುದಾಯವು ಮಲೆನಾಡಿನ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಕಂಪನಿಗಳಗೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಇದರ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಾವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕಠೋರ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಆಡಳಿತದ ಅಧಿಕಾರದ ಬದಲು ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ದಟ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಡುವಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ; ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದು ಅದನ್ನು ಅವರು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮೂರನೆಯದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ 'ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ' 'ಅಲಂಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಭರತ; ಅಭಿನವಗುಪ್ತ; ಶ್ರೀಶಂಕುಕ ಹೇಳಿದ ಶೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕುವೆಂಪು ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮತ್ತು ಓದುವ ಕ್ರಮಗಳು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ. ಇದರಿಂದ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೊಸ ರೂಪ ದೊರೆಯಿತು ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಕುವೆಂಪು 'ಉಪಮಾಲೋಲ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕುವೆಂಪು 'ಭವ್ಯತಾಮಿಮಾಂಸೆ'ಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರು ಎ.ಸಿ. ಬ್ರಾಡ್ಲೆಯವರನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಐ. ಎ. ರಿಚರ್ಡನ ವಾದಗಳನ್ನೂ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ರೂಪಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕುವೆಂಪುಗೆ 'ಅದ್ವೈತ'ದ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ರಾಮಕೃಷ್ಣಪರಮಹಂಸ, ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಸನಾತನವಾದುದು. ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಪರಿಕರವಾಗಿ ಸನಾತನತೆಯು ಕುವೆಂಪುಗೆ ಮುಖ್ಯ. 'ಸನಾತನ'ಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುವ ಸನಾತನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳವಿದೆ. ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಅದರ "ಸನಾತನ"ವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ 'ಅನ್ವಯಗಳಿಗೆ' ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಆನ್ವಯಿಕತೆಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ಧೋರಣೆಗಳಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಕಾನಂದರು ಸನಾತನತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮ ಗಾಂಧಿ ಸನಾತನತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ.

ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

"ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ ಕ್ರೂರಿ ಲಾರ್ಡವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ ಸಂಭಾವಿತ ಎಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೇ ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವ"ದ ಧೋರಣೆಯು ಕೂಡಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕೂಡಾ ಅನಂತತೆ; ವಿಶ್ವಮಾನವತೆ; ಅನಿಕೇತನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮಿಮಾಂಸೆಯು ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೋರಣೆ ಅದು ಹೇರಿದ ಭಾಷೆ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ವಿಧಿಸಿತು. "ನಿನ್ನ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಪರದೇಶಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ವಿದ್ಯಾವಂತನಾದ ನಾನು ಕೂಡಾ ಅನ್ಯ" ಎಂಬುದನ್ನು ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ರೂಪಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣಗಳು; ಅದರ ಮುಖೇನ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಧೋರಣೆಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯವು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಲೇಖಕರು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸರಕಾರವು ರೂಪಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಚರಿತ್ರೆ; ಸಮಾಜ; ಮಾನವ ಜನಾಂಗ; ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಕ್ರಮ ಕಾನೂನು; ಮನುಷ್ಯ; ಚರಿತ್ರೆ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು. ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವಂತೂ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಉತ್ಪನ್ನ. ಇದರಿಂದ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜಗತ್ತುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಕೊಂಡವು:

ಅ) ಪಶ್ಚಿಮ ಮುಖಿ – ವಿದ್ಯಾವಂತವರ್ಗ.

ಆ) ಅಧಿಕೃತ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಹೊಂದಿದ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಡೆದಿರುವ ಕ್ರಮಗಳು, ಉದಾ: ಬೇಂದ್ರೆಯವರು Silent reading ಮಾದರಿ ಬೇಡವೆಂದುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. (ನೋಡಿ: ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ) ಕುವೆಂಪು ಗಮಕದ ಪರವಾಗಿ ಮಾತಾಡಿರುವುದು; ಕಾರಂತರು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗ ಭೂಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಪಶ್ಚಿಮವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿಯಿದೆ. ನಾವು ನಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಲೂರರು; ಕುವೆಂಪು; ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವಾಗ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಜಗತ್ತು–ಅಲ್ಲಿನವರು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹಿಂದೆ ಯುರೋಪ್ ಏನಾಗಿತ್ತು? ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವೀಗ ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಈಗಿನ ಸವಾಲು. ಕುವೆಂಪು; ಬೇಂದ್ರೆ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ, ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಅವರೆದುರು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಶಿರಸಿ, ಸಿದ್ಧಾಪುರ , ಅಂಕೋಲಾಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಸ್ವತಃ ಕಂಡಿದ್ದರು. ಗೊರೂರು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಪರಕೀಯವಲ್ಲ, ಅವರೆದುರು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಇದ್ದರು; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಇತ್ತು. ಅವು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡವರು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರಂತರು; ಬೇಂದ್ರೆ; ಕುವೆಂಪು; ಮಧುರ ಚೆನ್ನ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಅವರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿತ್ತು, ಅದು ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಆಯ್ಕೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ,

ಬೇಂದ್ರೆ "ಯೋಗ" ಕುವೆಂಪು ಮಾತಾಡುವ 'ಸನಾತನ' ಮುಂತಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅವರೆದುರು ಇದ್ದ ತುರ್ತು ಕೂಡಾ ಆಗಿತ್ತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು; ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳು ಪರಕೀಯವೆಂದು ಅನಿಸದಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಾರಂತರಾಗಲಿ, ಕುವೆಂಪು ಆಗಲಿ ಆಗ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಎಂಬ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡಲಿಲ್ಲ.

'ಕೋಟೆಮನೆ' (ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿರಾಮರಾಯರು) 'ಕೆಲವು ನೆನಪುಗಳು' (ನವರತ್ನರಾಮರಾಯರು) 'ನೆನಪಿನ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ' (ಕುವೆಂಪು) ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷರನ್ನು ಇವರೆಲ್ಲರು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬಿಳಿಯರು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಅವರು ಪರಕೀಯರೆಂದು ತಿಳಿದರೂ ಕೂಡಾ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. 'ಅವರು ಪರಕೀಯರು' 'ನಾವು ದೇಶಿಯರು' ಎಂಬ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೇವಲ "ನಾವು" ಮತ್ತು "ಅವರು" ಎಂಬ ಸರಳ ಧೋರಣೆಯ ಅಥವಾ ನಾವು ದೇಶದೊಳಗಿನವರು ಅವರು ದೇಶದ ಹೊರಗಿನವರು ಎಂಬಂಥ ಧೋರಣೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಅದು ಯುರೋ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೇಲುನೋಟದ ಹೇಳಿಕೆ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು. ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಮೊದಲಾದವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅವರು ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಉದ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಓದುಗರು ಬೇರೆ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಹೊಸ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಈ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು, ಮತ್ತು ಹೊಸ ಬರಹದ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಅವರು ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತು. ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಉಪಕ್ರಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇತ್ತು. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ ಯವರ 'ಸಮಾಲೋಕನ' ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಮುಂತಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು

ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಓದಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳು ನಮಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ ಯವರ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯೂ ಕೂಡಾ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿದೆ. ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಬರಿಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಕಟ್ಟಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ರೂಪುರೇಷೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಪಠ್ಯವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ ಇದೊಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಕಲಿಸುವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು. ಪು. ತಿ. ನ. ನಿ, ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಮುಳಿಯ; ಪೈ ಮೊದಲಾದವರು ಬರೆದ ಬರಹಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅವುಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಿಮಾಂಸೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಮಾಡಿದವು. ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವುಗಳು ನರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಇವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದೇ ವಿನಃ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು.

ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಕಲ್ಪನೆ; ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕಗೊಳಿಸುವುದು. ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಲೇಖಕರು, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಅದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರದೇಶ; ಕಾಲ; ಅವಕಾಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಯಿತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ "ಮಲೆನಾಡಿನ ಚಿತ್ರಗಳು" ಬರಿಯ ಒಂದು ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧದ ಕೃತಿಯಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವಸಾಹತುವಾದದ ವಿರುದ್ಧವಿರುವ ಚಿತ್ರಣವೂ ಹೌದು, ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದ ಮೊದಲು ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ' 'ಮಾಡಿದ್ದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ' ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹುದೊಡ್ಡವು.

ಮೆಕಾಲೆ ಹೇಳಿದ್ದ: ಇಂಡಿಯಾದ ಜನರಿಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ನಾವು ಕಲಿಸಬೇಕು. ಇದು ಆಗಾಗ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಯಿತು. ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ನಿಮಗೆ ನಾವು ಕಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ನಿಮಗೆ ಏನು ಕಲಿಸಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳಿ. ನಿಮ್ಮನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ನಾವು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ನಿಮಗಾಗಿ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆಯೇ ಹೊರತು ನಮಗಾಗಿ ನಾವಿಲ್ಲ ಎಂಬಂಥ ಧೋರಣೆಯು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಇತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ನಾವು ವಕ್ತಾರರು ನಾವು ನಿಮಗೆ ಜ್ಞಾನ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿದು ಎಂದು ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ವಸಾಹತು ಜಗತ್ತು ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವೇ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬರೆದರು. ಅವರ ಬರಹಗಳು ಎಂದರೆ ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಏಕರೂಪಿಯಲ್ಲ. ಏಕರೂಪಿಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಬರಹದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡೆರಡು ಮಾದರಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಒಂದು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳ ರಚನೆಯತನಕ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿ. ಇವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆಗಿದ್ದವು ಗೋಧಿಯ ಆಮದು; ಸುಂಕದ ಪದ್ಧತಿ; ಉಪ್ಪಿನತೆರಿಗೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನ; (ಎಂ. ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ–ನೀತಿ ಚಿಂತಾಮಣಿಯೆಂದೇ ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕ ಬರೆದಿದ್ದರು) ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ–ಹೀಗೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಸ್ವದೇಶದ ಬಗೆಗಿನ ಹೋರಾಟ ಯಾವ ಮಾದರಿಯದಾಗಬೇಕು; ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೇನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು. ರಾಷ್ಟ್ರ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರಬೇಕು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೊಸ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಯುರೋಪಿನ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಗಳ ನಡುವೆ ವಾಸಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪರ ವಿರೋಧದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಂದರ ಪರವಾದ ನಿಲುವು; ಬ್ರಿಟೀಶರ ವಿರುದ್ಧದ ನಿಲುವು ಎಂಬ ಸರಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ

ಮಿಶನರಿಗಳು ನಡೆಸಿರುವ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಮಾಜಸೇವೆ, ಮತಾಂತರಗಳು ಚರ್ಚ್‌ಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಕಾರಂತರ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಮೇಲೆ 'ಅವರ' ಗಮನವಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ: ಒಂದು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸ್ಥಾನದ ಸಮಸ್ಯೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಬಡತನ. ಆದರೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವರು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಿಶನರಿಗಳು ಈ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದೊಳಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆದರೆ ಅವರು ಹೇರಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಏಕ ಮುಖಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಒಂದಡೆಯಿಂದ ಮಿಶನರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳನ್ನು (ದಂಡಸಂಹಿತೆ=Law and order) ರೂಪಿದರು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಭಯವು ಇತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ವೈಸರಾಯ್‌ಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಆಡಳಿತವು ಹೇರಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ಕೂಡಾ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉದಾರವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆ. ಇವುಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಮುಖ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಿಶ್ರಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಆಗ ಹೇಗೆ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಆಯಿತು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನ ಮುಂದುವರಿದ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬಹುದು: ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೆ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಕೃತಿಗಳು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದವು. ಷೇಕ್ಸಪಿಯರ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಮೊದಲಾದವರ ಪರಿಚಯವಾಗಿರವುದು ಹೀಗೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯುರೋಪ್ ಹೇರಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಯಾರು ಅದನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅಂಥವರನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಒಪ್ಪಿತು ಕೂಡಾ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇದೊಂದು ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆಯಿತೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ

ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ತುಂಬಾ ನಿಕಟವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರದ ವಾಹಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಕುವೆಂಪು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ಎದುರಿಸಿದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಬರಹಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಾಸ್ತಿ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳೂ; ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರೆದ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಸರಳವಾಗಿ ಬರಿಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ರೂಪಗಳೂ ಬಂದವು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಲೇಖಕರು; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಚೌಕಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿದವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅಂಚನ್ನು ಸೇರಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಣೆ ಪಟ್ಟಿಯೂ ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ. ನಾವೀಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಜನಾಂಗ; ಪ್ರದೇಶ; ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ನಜಕ್ಕೂ ಕಷ್ಟ. ಈಗ ಯಾವುದೇ ಪ್ರದೇಶ; ಜಾತಿ; ವರ್ಗಗಳು ಬರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೌರತ್ಯವಾದವು ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

೧) ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಹುತ್ವದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

೨) ಇದು ಅಧಿಕಾರದ ಶ್ರೇಣಿಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

೩) ಬ್ರಿಟೀಶರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶ್ರೇಣಿಕರಣವನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

೪) ಯಾವುದು ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಂಚಿಗೆ ಸೇರಿತೋ ಅದು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬಂತು.

೫) ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆಯಾಯಿತು.

೬) ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

೭) ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿಮಾಂಸೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರಬೇಕು.

೮) ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಶಿಸ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬಹುತ್ವ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಮಾಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನೇ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆ, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇನ್ನೂ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳದಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಜನಾಂಗಗಳು (ಮಲೆನಾಡಿನ ಒಕ್ಕಲಿಗರು; ಕರಾವಳಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು; ಮಲೆಕುಡಿಯರು, ಕೊರಗರು; ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇಸಾಯಿಗಳು; ಮೊಸರು ಮಾರುವವರು; ಲಿಂಗಾಯಿತರು; ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವವರು) ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂತು. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು ಇವರನ್ನು ಅನ್ಯರೆಂಬಂತೆ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪರಕೀಯರೆಂದು ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಅನಾವರಣಗೊಂಡವು. ಇವುಗಳ ಮಟ್ಟ ಬೇರೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಡಳಿತಶಾಹಿ ನೀತಿಯು ಏಕ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೆ. ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಬರೆದಿರುವುದೇ ಬೇರೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಮಲೆನಾಡಿನ ದಟ್ಟ ಅರಣ್ಯದೊಳಗೆ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳಿವೆ? ಎಷ್ಟೊಂದು ಹೊಸದಾರಿಗಳು ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು? ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿತ್ರಿಸಿದವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತಾಯ್ನೆಲವಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೇರುಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದು ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆ ಅದರ ವಸ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಖಚಿತವಿದ್ದವು ಅವರ ಬರಹಗಳು ನಿಷ್ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ರಾಜಕಾರಣವು ಸುಲಭದ ಹಾದಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಹು ರೂಪಿಯಾದವು ಆದುದರಿಂದ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಬರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮಾತುಗಳೆಂದರೆ ಅವು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದಲೂ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು- ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ 'ನಭಾ'ವದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು. ಪಂಜೆಯವರ 'ಟೈಟಾನಿಕ್ ಹಡಗು ಮುಳುಗ ತಕ್ಕುದಲ್ಲ' ದಿಂದಲೂ ಕೂಡಾ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯೂ ಹೌದು ಮಾಸ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ, ಪೈ, ಪಂಜೆ, ಗಳಗನಾಥ, ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆಗಿರುವ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 'ಸಂವಿಧಾನ' 'ಪ್ರಜೆಗಳು' 'ರಾಜಕಾರಣ' 'ಪ್ರದೇಶ' 'ತಾಯ್ನಾಡು'-ಇವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರ ಹೆಗಲ ಮೇಲಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅವಕಾಶವು (Space) ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡವು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡವು. ಇವು ನೈತಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ರೂಪದ್ದು: ಮಾರ್ಕ್ಸನ ಪ್ರಕಾರ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಸರಳ ಮತ್ತು ವಸ್ತುರಹಿತವಲ್ಲ. ಮೌಲ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ! ಆದರೆ ಅನಂತರ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆಗೂ ತಿರುಗಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ:

೧) ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು? ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ಅದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವಬೀರಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕು? ಯಾವುದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಬೇಕು. ಇದು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು.

೨) ಯಾವುದು ಪರಕೀಯ ಯಾವುದು ದೇಶಿಯ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತಕರಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ; ತಿಲಕ್ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಕಾಡಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದು: ಯಾವುದು ಆಧುನಿಕ ಯಾವುದು ಸನಾತನ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೇವಲ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಇದ್ದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ತುಂಬಾ ಆಳದಲ್ಲಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಎಂದರೇನು? ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಕಲಿಸಬೇಕು? ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಯಾವರೀತಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತುಂಬಿಸಬಹುದು? ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಕಲಿಸಿದರೆ "ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಚಾಕ್ರಿ" ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯಬಹುದು? ಆದರೆ ಇದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.



೭. ಸೈದ್‌ಗೆ ಕೇಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು : ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೀಗೂ ಇವೆ

(ಸೈದ್ ಬರೆದದ್ದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ – ನಾನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.)

ನಾವು ಈಗ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ವಸಾಹತು ಜ್ಞಾನ ಪಂರಪರೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡ ಅಧಿಕಾರದ ರೂಪವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ; ವಸಾಹತು ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಯುರೋಪಿನ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಭಾರತೀಯ ಶಾಲಾಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ "ಪಾಠಗಳು" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು, ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು ಹಿಂಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಬಂದವು. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಭಾರತೀಯ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕರೂಪಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದವು. ಕೌಶಲಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಪ್ಪಲಿಯನ್ನು ಹೊಲಿಯುವುದು; ಮರಗೆಲಸ; ಕಟ್ಟಡಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಿದ್ದವು. ವೇದಗಳನ್ನು ಕಲಿತವರು ವೈದಿಕರು, ಅವರ ಕೆಲಸ ವೇದ ಪಠಣ. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಓದಿದವರು ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು–ಇವರ ಕೆಲಸ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು, ಅರ್ಚಕರು ಅರ್ಚನೆ ಮಾಡುವುದು, ವ್ಯಾಕರಣ ; ಅಲಂಕಾರ; ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ; ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಿದ್ದವು ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಇವು ಯಾವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ; ವ್ಯಾಖ್ಯೆ; ಅದರ ಚಿತ್ರಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆದರು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆಯು ಗ್ರೀಕನ ದುರಂತ ನಾಟಕದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಸೋಫೋಕ್ಲಿಸನ 'ಅಯಾಸ್' ನಾಟಕವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ರೂಪಾಂತರವಾಯಿತು. ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಮಗೆ 'ದುರಂತನಾಟಕ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ, ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂದ ದುರಂತ ನಾಟಕವು ಗ್ರೀಕ್ ಭವ್ಯನಾಟಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು.

ದುರಂತವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದುರಂತನಾಟಕವೆಂದರೆ ಭಾವದ ತೀವ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ದುರಂತ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಆಮದಾದ ಪ್ರಕಾರ. ಶ್ರೀಯವರ 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ನಮ್ಮ ಪುರಾಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿನ ಚಿರಂಜೀವಿ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಅವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಗದಾಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈಶಂಪಾಯನ ಸರೋವರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ಕೌರವನಿಗೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ಪಾಂಡವರ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದು ತರುತ್ತೇನೆ;' ಆದರೆ ಶ್ರೀಯರ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿತನಾದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪರ್ಯಾಯ ರಂಗಭೂಮಿಯೊಂದರ ಉಗಮವಿದು. ಎರಡನೆಯದು ಇದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು, ಇಲ್ಲಿಯೇ ಈವೊತ್ತಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಯವರ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು ಇದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಶನರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಶಾಲಾಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಿದ ಪಾಠ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಹೊಸ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವು. ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆ' ಕುವೆಂಪು ಅದರ 'ರಸೋ ವೈ ಸಃ 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಸಿದರೆ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇಂಥ ಲೇಖನಗಳು ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ , ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಕಲಿಕೆಯ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಅದೇರೀತಿ 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್'ನಂಥ ನಾಟಕಗಳು ಕೂಡಾ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದೆ; ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹಿಂದಿನ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಅದರ ಅನಂತರ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಿಮಾಂಸೆಗೂ ಬಹಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹಿಂದಿನ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಟೀನ್ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರದ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಕೀರ್ಣರೂಪವಿದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಮಿಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಮೇಲೂ ಉಂಟಾಯಿತು, ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರು ಮಾಡಿರುವ ಅನೇಕ ಭಾಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂವಹನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವುಗಳು ನವಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶಾ

ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ: ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯೂ ಒಂದು. ಇದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯು ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ:

ಒಂದು ರಂಗಾಭಿನಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಸಾನಂದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಭರತ ಇದನ್ನು "ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ"ವೆಂದು ಕರೆದ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ನಾಟ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂಥದ್ದು, ಕೂಡಾ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ರಂಗಭೂಮಿಗೂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ. ಮೂಲತಃ ಕಾಶ್ಮೀರಿಶೈವ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯಿರುವುದು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವದಲ್ಲಿ. ಸಾಂಖ್ಯವು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶಿವನನ್ನು ಏಕೀಭವಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವ ಪಂಥವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತ್ತು. ಶಾಕ್ತೋಪಾಯದ ಮಂತ್ರ ಶಿವತತ್ವರೂಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ರಸತತ್ವವು "ಆತ್ಮ" ಸಂಬಂಧಿತವಾದುದು. ಮತ್ತು ರಸವಾಹಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಕಲೆಯು ಆತ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ನಿರಸನ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದು ಏಕೀಭಾವ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆನಂದವು ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ 'ಆನಂದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಏರುತ್ತದೆ. "ರಸವು ಸುಖ ದುಃಖಾತ್ಮಕ. ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ಸಮಗ್ರತೆಯೇ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ರಸವಾಗುತ್ತದೆ. (ಪಾದೇಕಲ್ಲು ನರಸಿಂಹಭಟ್. ೧೯೭೮. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಪು. ೧೧೩.) ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು "ನಮ್ಮ" ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಆಧುನಕ ಯುರೋಪ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು. ಇವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಚರ್ಚ್‌ಗಳ ನೈತಿಕನಿಲುವು; ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಲಬೆರಕೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವು. ಎರಡನೆಯದು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನುವುದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು, ಸಾಮಾಜಿಕ "ಛಿದ್ರತೆ"ಯಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆ ಹರಿಸುವುದು ಪರ್ಯಾಯ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಮಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ರೊಮಾಂಟಿಕರಿಗೆ ಇದ್ದ ಉದಾರತೆ; ಹೃದಯ ಪರಿಶುದ್ಧತೆ; ಆತ್ಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವುಗಳು ಕೈಗಾರೀಕರಣ; ವೈಜ್ಞಾನೀಕರಣಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಣ್ಣು; ನಿಸರ್ಗ; ಪ್ರೇಮ, ಹೃದಯದ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಗಳು; ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳು; ವಿಚಾರವಾದ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ-ವಸಾಹತು ಕಾಲದ

ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ವಸಾಹತುಕಾಲದ "ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ"ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು ಆತ್ಮ-ಆನಂದದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ವಸಾಹತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡವು, ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಿಯಮ ಬದ್ಧ ಕ್ರಮಗಳು. ಹೀಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅವುಗಳ ಧೋರಣೆ ಆದುದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾನೂನಿನ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪಂಡಿತರ ಬಗ್ಗೆ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ ಹಿಂದೂ ಕಾನೂನು, ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದ. ಹಿಂದೂ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾನೂನುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವಷ್ಟೇ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ರೂಪಿಸಿತು. ಹಿಂದೂಗಳಾದ ನಾವು ಬೇರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬೇರೆಯೆಂದು ಮಾತಾಡ ತೊಡಗಿದರು. ಅದರಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಇದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕಾನೂನಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು: ಆಧುನಿಕತೆ; ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿ ಪರತೆ. ನಾವೀಗ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ; ಆಧುನಿಕತೆ; ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ.

ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ ಭಗವತ್‌ಗೀತೆಯ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನುವಾದ ಓದಿ ನೈತಿಕತೆಯ ಬೃಹತ್, ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಹುರೀತಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸಿದ್ದ. ಇದೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೆಂಬ ಪಠ್ಯವು ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿಗೆ ವರದಾನವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಆಂದೋಲನಕಾರರೂ ಕೂಡಾ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸತ್ಯ; ಧರ್ಮ; ನ್ಯಾಯ; ಕರ್ಮ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು, ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ೧೭೮೪ ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಜೋನ್ಸ್, ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸಗೆ ಬರೆದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಲು ಹೀಗಿದೆ: "ಹಿಂದೂ ಪಂಡಿತರು ಅವರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ." ಈ ಮಾತು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ, ಕರ್ನಲ್‌ಮೆಕೆಂಜಿ ಅವನ ಅನೇಕ ಸಮಯಗಳನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು; ಚಿತ್ರಗಳು, ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿಟ್ಟ, ಅವನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೂಲಕ ಪಡೆದು ಕೊಂಡವುಗಳು, ಈಗ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾಹಿತಿದಾರರು ನೀಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಆಯಾ ಮಾಹಿತಿದಾರರ ಜ್ಞಾನರೂಪ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ರೂಪಗಳೂ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಶೆಲ್ಡನ್‌ಪೊಲಾಕ್ ಅವರು ಕೂಡಾ

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಒಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆರ್ಯ – ಅನಾರ್ಯ ಆರ್ಯ – ದ್ರಾವಿಡ; ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಕೂಡಾ ನಾಗರಿಕ–ಅನಾಗರಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. "ದಸ್ಯು" ಗಳೆಂದರೆ ಅನಾಗರಿಕರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಸ್ಯುಗಳೆಂದರೆ ದಾಸಿಯ ಪುತ್ರರು ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಪೊಲಾಕ್ ಮುಂದುವರಿಸಿದ ರೂಪವೆಂದರೆ ಮಾರ್ಗ – ದೇಸಿ; ಸಂಸ್ಕೃತ – ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ವಿಮಾಂಸೆಗಳ ವಿವರಣೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇನೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರದ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ದ್ವಂದ್ವಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಸೈದನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಏಜಾಜ್ ಅಹಮದ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸೈದ್ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾದಿಯಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರತೆಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿದೆ. ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವಿದೆ. ಸಹಯೋಗದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾತುರ್ಯವಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸೈದನ ಬರಹಗಳು ಆದರ್ಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಸೈದ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: "ಪೌರಾತ್ಯವಾದವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಲಾರದು" ಅವನ ವಾದವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಂಡಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೊಂದಿದೆ. ಯುರೋಪ್ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ರೀತಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ.

ಅ. ಪ್ರಮೇಯ	–	ಊಹೆ
ಆ. ಪ್ರಯೋಗ	–	ಪರೀಕ್ಷೆ
ಇ. ಫಲಿತ	–	ಫಲಿತಾಂಶ

ಫಲಿತಾಂಶವು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ–ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಯಿತು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ; ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ; ಗುಣವರ್ತನೆಯಶಾಸ್ತ್ರ; ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ; ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ–ಗಳೆಂಬ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. "ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದಾದರೆ" "ನಾವು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದಾದರೆ" ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ "ಶಾಸ್ತ್ರ"ಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿ: ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ; ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ; ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು

ಬಂದಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ಣೀತಗೊಂಡಿರುವುದು ಪ್ರಮೇಯ, ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ನಿಲುವು. ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು–ಕುಟುಂಬವೆಂದರೆ ಏನು? ಅದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ: ಕುಟುಂಬವು ಸಮಾಜ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣಸಂಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಘಟಕ. ಕುಟುಂಬವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ–ಮಕ್ಕಳು ಇದ್ದರೆ ಕುಟುಂಬವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಲಾಯಿತು? ಕುಟುಂಬವೆನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಮೇಯ ಅನಂತರ ನಿಲುವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಿಸಿತು. ಸೈದ್ ಇಂಥದ್ದನೆಲ್ಲ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಭಾರತೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ; ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಕಾರರು ಅನಂತರ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವೊಡ್ಡಿದ ಸೈದ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತಾನೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೈದ್ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಕೂಡಾ ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೈದ್ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸೈದ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು ಫುಕೋನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ: ಅದನ್ನೇ ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಕಟುಟೀಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪುಕೋನಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು? ಫುಕೋನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಯುರೋಪಿನ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು. ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅವನು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಮೊದಲೇ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಹೊಸ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ಅದು ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಷಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು (ಇದನ್ನು ಬಕ್ತಿನ್ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಡಯಾಜಿಕಲ್ ಇಮಾಜಿನೇಶನ್‌ನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ) ಎರಡನೆಯದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗೆ ಯುರೋಪ್ ತಳೆದ ನಿಲುವು. ಆಧುನಿಕ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಯಿತು. ಸೈದನ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರವು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು.

ಗ್ರೀಕನ ದುರಂತ ನಾಟಕವು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತಕರು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು. ಒಂದೆಡೆ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಸಾಹತು ನೀತಿಯು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನಾ ಶೀಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಯಿತು. ಫುಕೋ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ ತನಗೆ ತಾನೇ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಿತು. ೧೯೭೦ರ ಅನಂತರ ಸೈದ್ ಫುಕೋನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು, ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖಾಂತರ ಮಾನವೀಯತೆಯವಾದವನ್ನು ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸೈದ್ ಪೌರಾತ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಪಠ್ಯಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯುರೋಪಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಅನನ್ಯತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರೀಕ್ (ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್‌ನ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ) ಪುನರ್ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪರೋಕ್ಷ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದ ಕುರಿತು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದು ಹೊಸ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಉದಾ: ಕಿಟ್ಟೆಲ್‌ಕೋಶ: ಮೆಕೆಂಜಿ ಕೈಫಿಯತ್ತು; ಇತ್ಯಾದಿ; ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಎಷ್ಟು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಕ್ಷರ ಸರಿ ಯಾವ ಅಕ್ಷರ ತಪ್ಪು; ಯಾವುದು ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲರೂಪವೊಂದಿದೆ, ಅದನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಬಹು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹೇಳಿರುವ 'ಹುಡುಕಾಟ' ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು, 'ಪ್ರತಿಚರಿತ್ರೆಯು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು' ಹೇಳಿತು. ಭೂತಕಾಲದ ಹುಡುಕಾಟ ಪೌರಾತ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯದ ಪರಿಕರವಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿನ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿ ಪರತೆಯು ಕೇವಲ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿಯ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನವಲ್ಲ, ಇದರ ಮೇಲೆ ಗ್ರೀಕ್‌ನ

ಅನುಕರಣವಾದದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಅನುಕರಣೆಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಾಯಕನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸೇರಿದೆ. ಸೈದ್ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸೈದ್ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಉತ್ಸಾಹವಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸೈದ್ "ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನ" ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಒಂದಡೆಗೆ ಪ್ರಾಚ್ಯದ ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂಕಥನದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವವನ್ನು; ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಾದಮಂಡನೆಗಾಗಿ ಸಂವಾದಿತನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಸೈದ್ ಒಂದಡೆಯಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಫುಕೋನ ಸಂಕಥನ ಮಾದರಿಯ (ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರೇತರೆ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಇದನ್ನೇ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು) ವಕ್ತಾರನಂತೆಯೂ ಮಾತಾನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೈದ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಪೌರಾತ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನ ಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಸಾಹತು ಯುಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ನೋಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದೂಕುಗಳಿದ್ದವು. ಮಿಲಿಟರಿ ಶಕ್ತಿಗಳಿದ್ದವು. ಬಂದೂಕು ಹಿಡಿಯಲು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಅವರು ಕಲಿಸಿದರು" ಆಗಿನ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷರ ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಂದೂಕು ಇತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಗಳಿದ್ದವು. ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ' ರಾವ ಬಹದ್ದೂರರ 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ' ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಪ್ರಗತಿಪರತೆಗಳು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಫುಕೋ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಫುಕೋ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಮಾನವೀಯತೆಯು ಮೂಲತಃ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನ'ದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು (ಆರ್ಕ್ಕಾಯಲಾಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್) ಮಂಡಿಸಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ; ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನೀಲಿನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅವನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ (ರೂರಲ್‌ಟೈಪ್ ಆಫ್ ಇಂಟಲೆಕ್ಚುವಲ್)ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ರೂಪಕಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಇದೇ

ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಗ್ರೀಕ್ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಯುರೋಪಿನ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಫುಕೋನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸೈದನ ಪ್ರಕಾರ ಯುರೋಪಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಮತ್ತು ಪೌರಾತ್ಯಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳು ಬೇರೆ. ಯುರೋಪಿನ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ; ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದವು. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯೇ ನಿಜವಾದುದು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಪಂಡಿತರ ನಿಲುವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಸೈದ್‌ನ ಮಾತುಗಳು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾರು ಪೌರಾತ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೊ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಂತೆ; ಸಮಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಂತೆ; ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪ್ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತುಗಳೆಂದು ಕರೆಯಿತೋ ಅದನ್ನೇ ಸೈದ್ ಅನ್ವಯಿಸಿರುವುದು ಚಿಂತನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಕೂಡಾ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದು ಎರಡನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ: 'ಪಶ್ಚಿಮದ ನೀವು' ಹಾಗೂ "ಪೂರ್ವದ ನಾವು". ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದರ ಮೂಲಕ ಪೌರಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪಿನ ಕಲ್ಪಿತ ಭೂರೇಖೆಯನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಯುರೋಪ್ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವೆಂಬ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪ್ ಈತನಕ "ವಸಾಹತುದೇಶಗಳು" ಅವುಗಳ ಬಲಹೀನತೆ ಅವುಗಳ ಅನಾಗರಿಕತೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ ; ಜಾತೀಯತೆ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ವಾದಗಳನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಏಷ್ಯಾ ಎನ್ನುವುದು ಏನಿದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪುನಃಕಟ್ಟಬೇಕು. ಎನ್ನುವುದು ಓರಿಯಿಂಟಲಿಸಂನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವು. ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿರುವ ಕಲ್ಪಿತರೇಖೆ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ

ಅನಂತರ ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸ್ವಯಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ನಿರಚನೆಗೊಳಿಸಿ; ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪ್ ತನಗೆ ತಾನೇ ಭ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಅದರದೇ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳನ್ನು; ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಿಂದ ಏಷ್ಯಾ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಯುರೋಪ್ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತು. ಸೈದ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಯುರೋಪ್ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸೈದ್ ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಗಳು ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯುರೋಪ್‌ನ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ (ಇಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಯುಗವೆಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ) ಕಲ್ಪಿತ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ.

ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಯುರೋಪ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೆಂದರೆ ಪೌರಾತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಒಂದು ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಕ್ರೂರ ಮೃಗಗಳಂತೆ ಬದುಕುವ ಸಮಾಜವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವಾದುದು ಭಾರತದ ಜಾತಿ; ಅದರ ನಿಯಾಮಾವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತೀಕಗಳು. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಗುಪ್ತವಾದ ಒಂದು ಒಳಸ್ತರದಂತೆ ಅದು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು; ಶಿಕ್ಷಣ; ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ತುಂಬಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾದವು. ಸೈದ್ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವು ಬೌದ್ಧಿಕಸ್ತರದ ಚರ್ಚೆಯಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೈದ್‌ನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವಡೆ ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ; ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಡೆ ಡೆರಿಡಾನ "ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ"ಗಳ ಕುರಿತು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಸೈದನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಚಲನಶೀಲವಾದುದು, ಸೈದ್ ಮಾತಾಡುವ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದ; ಜಾಗತೀಕರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೈದನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು "ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ"ಯೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸೈದನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಪ್ರಭಾವ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು; ಆಧುನಿಕತೆಯ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪರಿಕರಗಳೂ ಇವೆ.

ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು :

೧. ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದ ಶೈಲಿ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದ್ದಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚ್ಯ v/s ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ; ದೇಶಿಯ ಪರದೇಶೀಯವೆಂಬಂಥ ಸರಳ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ರೂಪಿಸಿತು. ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ತಾನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಯೋಜನೆಗಳಿವೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಪೌರಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯೆನ್ನುವುದು ಇನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪ್ ಅನ್ನುವುದು ಈಗ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜಗತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಬೇರೆ ವಸ್ತು ಬೇರೆ ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ 'ಯುರೋಪ್ ಬೇರೆ' 'ವಸಾಹತು ದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ'. ಸೈದನ ಪ್ರಕಾರ ಯುರೋಪ್ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ದೇಶ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಗ್ರೀಕ್ ರಂಗಭೂಮಿಯಿಂದ; ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಿಂದ; ಫ್ರೆಂಚ್‌ನಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳನ್ನು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನಿಂದ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸನ ತನಕ ಮುಂದುವರಿಸಿತು. ಉದಾ: ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ; ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಹೀಗೆ. ರಿಚರ್ಡ್‌ಗೆ ಕವಿತೆಯು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಸ್ತು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೆಂದರೆ-ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಜ್ಞಾನ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿ; ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ! ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪ್ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸೈದ್-ಪೌರಾತ್ಯವಾದವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲಗಳನ್ನು. ಆದರೆ ಸೈದನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ:

ಪ್ಯಾಲಿಸ್ಟೈನ್ ಮುಸ್ಲಿಂರ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೀತಿಯು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ? ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದಸ್ಯುಗಳು; ಶೂದ್ರರು; ಹೆಂಗಸರು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಸೈದ್‌ಗೆ ಕೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಸೈದನದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪುಸ್ತಕ. ಈ ಲೇಖನವಿರುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ. ಸೈದ್ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಅವನಿಗೆ ಗ್ರೀಕ್; ಲ್ಯಾಟೀನ್; ಇಂಗ್ಲೀಷಗಳ ತತ್ವಜ್ಞಾನ; ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಎರವಲು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪದಗಳ ಬೇರುಗಳೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅವನದು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂವಾದ, ಆದರೆ ನಾವಿರುವುದು ಕನ್ನಡ ಗೊತ್ತಿರುವವರ ಒಡನಾಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ.



8. ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಯೂರೋಪ್: ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

• ಎಡ್ವರ್ಡ ಸೈದ್ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಅನ್ನುವುದು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲ. ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿದೆ. ಸೈದ್ ಹುಡಕಾಡಿದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು. ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಎಂಬ ಪದವೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಒಂದನ್ನು ಸೈದ್ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪಾಲಿಸ್ತನ್‌ಗೆ ಸೇರಿದ ಸೈದ್ ಯೂರೋಪನ್ನು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುದನ್ನು ಹುಡುಕಿದ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಬರಿಯ ಯೂರೋಪಿನ ಪಠ್ಯಗಳನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಸೈದ್ ಒಂದು ಪ್ರತಿಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೈದ್ ಓದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು–ಮಾಮೂಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಸೈದ್ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಗ್ರೀಕನ ಹಳೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಕರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ; ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

• ಸೈದ್ ಗ್ರೀಕ್‌ನ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಅನುಕರಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಯೂರೋಪಿನ ಪಠ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮುಖೇನ ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಸೈದ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನುಕರಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

• ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಯೂರೋಪ್ ಜ್ಞಾನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮೆರೆಯುವಾಗ ಸೈದ್ ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸೈದನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೈದ್ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬರಿಯ ಪ್ಯಾಲ್ತಿಸ್ಥಿನ್ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

• ಅವನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ಥಳಕೇಂದ್ರಿತವು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ಥಳಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. (Personal dislocation)

• ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೈದ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಯುರೋಪಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನೇ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಬರವಣಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸೈದ್ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಾಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಸೈದ್ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಅಹಂಕಾರ ಜನ್ಯವಾದುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಧೋರಣೆಗಳಿವೆ. ಸೈದ್ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

• ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುನರ್‌ಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ಆ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೇಲೆಯು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸೈದ್ ಯುರೋಪಿನ ಆ ಕಾಲದ ಉನ್ನತ ಮಾನವತಾವಾದ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

• ಸೈದನ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವಿದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವವಿದೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ಅದು ಕರುಣೆ ಇಟ್ಟಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರೂಪದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿದೆ. ಆಡಳಿತ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಅಂತರವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಸೈದ್‌ನ ವಾದ ಫುಕೋನ ಸಂಕರತನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವವೆಂದು ಅನಿಸಿದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸೈದನ ಈ ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು 'ನೆನಪಿನ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ನವರತ್ನ ರಾಮರಾಯರ ಕೆಲವು ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಓದಬಹುದು.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಮೇಲೆ ಫುಕೋನ ಸಂಕಥನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ನೀಷೆಯ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ವಿರೋಧ; ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ನೀಷೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕರಣ ತತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

• ಫುಕೋ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ, ಸಂಕಥನ, ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ; ಪ್ರಾಕ್ತನತೆ, ಅಂತರಗಳ ನಡುವಣ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಫುಕೋನಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು

ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ ಪಶ್ಚಿಮದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಮಾರ್ಕ್ಸನ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು; ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ೧೬,೧೮, ನೇ ಶತಮಾನದ ತನಕ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಮಾನವತಾವಾದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸನ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಾದವೆಂದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬೂರ್ಜ್ವವರ್ಗ. ಇದು ಬೂರ್ಜ್ವ ವರ್ಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತ. ಅದರ ಅನಂತರವೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕಥನವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಕೇವಲ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿತವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಕೈಗಾರೀಕರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರ್‌ಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಭಾವ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

- ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಸೈದ್ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆ ಎರಡನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೈದ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

- ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸೈದನ ವಾದ. ಇದರಿಂದಲೇ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು ಎಂದು ಅವನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

- ಫ್ರಾಯ್ಡ ತನ್ನ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪಾದ್ರಿಗಳು; ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಹುಡುಗಿಯರು ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾದ್ರಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಅನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕರಣದ ಒಂದು ರೂಪ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ. ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳಿವೆ. ಸೈದ್ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ.

- ಫುಕೋನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಉದಾರಾವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ವಿರುದ್ಧದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸೈದ್ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು

ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನನ್ಯತೆ; ಅದರ ಚರಿತ್ರೆ; ಆ ಚರಿತ್ರೆ ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆ; ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವುದನ್ನು ಸೈದ್ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅನಂತರವೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಗಳ ಪುನರ್ ರಚನೆ ಕಾರ್ಯವು ಶುರುವಾಗಿದೆ. ಅದು ಯುರೋಪಿನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಕೂಡಾ. ಗ್ರೀಕನ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಮಹತ್ವದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೈದನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಿಂದಲೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧. ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

೨. ವರ್ಗಮತ್ತು ಜನಾಂಗೀಯ ಧೋರಣೆಗಳು.

೩. ಯುರೋಪಿನ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ವಿರೋಧ.

೪. ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸೈದ್ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

• ಪಶ್ಚಿಮದ ಚರಿತ್ರೆ; ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವ; ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅವರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶ; ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳು – ಇವು ಸೈದನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

• ಸೈದ್ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ? ಹೇಗೆ ನವೀಕರಿಸಿದೆ? ಹೇಗೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ? ಸೈದ್ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:

೧. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಆಂತರಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು.

೨. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು.

೩. ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವಗಳು.

೪. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು

• ಸೈದ್ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮೌನದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಆಗ ಇರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ಧ್ವನಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ತಕರಾರು ಹೂಡುತ್ತಾನೆ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ.

• ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾ ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ. ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ರೂಪಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೂ ಇದೆ. ಸೈದ್ ಇದರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದ ಪಂಥ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ; ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕತೆ; ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಪರಂಪರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ.

• ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕೆಟ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಸೈದ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ.

ಸೈದ್ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಮ್ ಅನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧. ಯಾರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭೋಧಿಸುತ್ತಾರೋ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅಷ್ಟೇ ಮಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಭಾಷಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪೌರಾತ್ಯವಾದ ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಮ.

೨. ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂನ ನಿಲುವು ವಿಕ್ಟರ್ ಹ್ಯೂಗೋ, ಡಾಂಟೆ, ಕಾರ್ಲಮಾರ್ಕ್ಸ ಅವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು.

೩. ೧೮ ನೇ ಶತಮಾನವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಪಶ್ಚಿಮ ಶೈಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತು.

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ.

ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಕೆಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

೧. ಯುರೋಪಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತು.

೨. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಪಶ್ಚಿಮದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಬರಹ.

೪. ವಸಾಹತುದೇಶಗಳ ಹೊಸ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

೫. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವೂ ಸಹ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಸ್ತು.

• ಸೈದ್ ಡೆರಿಡಾನ 'ಅನನ್ಯತೆ' ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ (Identity and difference) ಹಾಗೂ ಸಾರ್ತ್ರ್‌ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಎರಡನ್ನೂ ತನ್ನ ವಾದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಪೌರಾತ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ.

• ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಜೊತೆಗೆ; ಪಶ್ಚಿಮದ

ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಸೈದ್‌ನವಾದ

• ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೋಗಗ್ರಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಸೈದನ ತಿಳುವಳಿಕೆ.

• ಸೈದನ ಪ್ರಕಾರ ಯುರೋಪ್ ಅಥವಾ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪೂರ್ವದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಎರಡು ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ: ಒಂದು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತೊಂದು ಪಶ್ಚಿಮವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮವು ವಸಾಹತುದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ಎಂಬುದು ಸೈದನ ಗ್ರಹಿಕೆ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

• ಈಗ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ: ಪೌರಾತ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ? ದಸ್ಯುಗಳನ್ನು, ಶೂದ್ರರನ್ನು, ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ? ರಾಮಾಯಾಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು?

• ಈ ಮೇಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಜನಾಂಗವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

• ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದೆ. ಅವು ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಅದನ್ನು ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.

• ಪೌರಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಪುನರ್ ರಚನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಪಶ್ಚಿಮ ಶೈಲಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅದರ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

• ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ತಾತ್ವಿಕ ರಚನೆ, ವಸಾಹತುವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವವಾದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ನಂಬಿಕೆ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಬರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸೈದ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕರಣದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸೈದ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

• ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಅವುಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ರೂಪಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದರು ಸೈದ್‌ಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.



9. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ : ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ : ಒಪ್ಪಂದ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ತತ್ವ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗೂ, ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗಲೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನವೋದಯವೂ ಇತ್ತು. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಜಾಗತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ಇದೇ ಮಾತು ಕಾರಂತರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ; ಗ್ರಾಮಾಯಣ ; ನಿಸರ್ಗದಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಓದುವಾಗ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಿನಿಗಳಿವೆ : ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಮಾದರಿಯ ಚಹರೆಯಿದೆ. ಅದು ಕುಟುಂಬ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅದು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯ ಕ್ರಮ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 'ಮಹಾ ವಾಸ್ತವತೆ', 'ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವತೆ 'ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಬಂದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಮಾರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹೋಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದಿದೆ. ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಾರಂತರು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯಲ್ಲಿ ರಾಮೈತಾಳ ಮತ್ತು ಲಚ್ಚ ; ಲಚ್ಚ ಮತ್ತು ರಾಮ ; ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇದೆ. 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಜುಳೆ ; ಶಾರಿಯರ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಘರ್ಷಣೆಯಿದೆ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ',

'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ', 'ನಂಬಿದವರ ನಾಕ – ನರಕ ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಘರ್ಷವು ಬರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅವರ ಮುಖೇನ ಕಾರಂತರು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇಡಿಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ; ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಎಲ್ಲಾ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯಕ್ಕೂ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಸಮರೂಪದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ', 'ನಿಸರ್ಗ', 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಗೃಹೀತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ 'ಭಿನ್ನ ಓದು'ಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

1950ರ ದಶಕದ ವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಸೂಚಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರವು ಧಾರವಾಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಜಗತ್ತು ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ, ಮಿರ್ಜಿಯವರ ಬರಹದ ಕೇಂದ್ರ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ್ದು. ಕಾರಂತರದ್ದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ್ದು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರದು ಕಾವ್ಯದ ಜಗತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಭೆ ಬಹುಮುಖವಾದುದು. ಕಾರಂತರದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇವು ಬಿಡಿಯಾದ ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಇವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳೂ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಮಾರ್ಗ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಒಂದು ಎನ್ನುವ ಅಂಶವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ಮೊದಲು ಉದಾಹರಿಸಿದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣವು ಬಹಳವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರ ಪರವಿರಬೇಕು ; ಯಾವುದರ ವಿರೋಧವಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಪ್ಪು – ಬಿಳಿಯ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಪ್ರಕಾರ – ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಜೀವನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ : ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಆದರ್ಶಮುಖಿಯಾದ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖವಾದ ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇರಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಮವು ಕನ್ನಡದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಪಶ್ಚಿಮ ಶೈಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಉಪಭಾಷೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾದಂತೆ ಅದು ತನ್ನ ಭಾಷಿಕ ಕಾಲುವೆಯ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಹಾಕಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಳುವವರ ನಡುವಣ ಸಂವಾದವು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ'ವೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕ್ರಮವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಅವರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅವಲೋಕನವೆಂದರೆ, ಅದು 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ' ಕ್ರಮವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಯಿತು. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ತೊಡಕಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಬೇರುಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವು ಭೌತಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸಾಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತ್ತೋ ಅಷ್ಟೇ ದೈಹಿಕವಾಗಿಯೂ ಜನರ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಅದು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧದದೆಸೆಯಿಂದ ಮುಜುಗರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ಜರುಗಿದ ಈಸೂರು ಹೋರಾಟ; ಶಿವಪುರದ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ, ಶಿರಸಿ, ಅಂಕೋಲಾ, ಸಿದ್ಧಾಪುರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟೀಶರು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತರಲು ನಡೆಸಿದ 'ಗೋಲಿಬಾರ್', 'ರೈತರ ಮನೆಯ ಜಪ್ತಿ' ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ಧಾಪುರ, ಶಿರಸಿ, ಅಂಕೋಲಾ, ಶಿವಪುರದ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟಗಳೇ ಮುಂದೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಳುವಳಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಕೂಸು, ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಭೂ ಕಂದಾಯವು

ರೈತರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೂ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರಿತು. ರೈತರು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಹೆಚ್ಚು ಕಂದಾಯ ಕಟ್ಟಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಡಳಿತ ನೀತಿ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಂದಾಯ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅವರ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಜಪ್ತಿಯೂ ಆಯಿತು. ಗಾಂಧಿಯವರ 'ಕರಬಂದಿ ಚಳುವಳಿ ಹುಟ್ಟಲು ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮವೆಂದರೆ ಅದು ಬರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ತತ್ವವೂ ಆಯಿತು. ಉದಾ : ನೆಹರೂ ಚಿಂತನೆಗಳು.

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಲಚ್ಚನಿಗೆ ಅನ್ನ ಮಾರಿ ಬದುಕುವುದು ಮುಜುಗರದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಇಸ್ಪೇಟು; ಜೂಜು; ಸೂಳೆಯರು – ಯ್ಯಾವುದಾದರೂ ಸರಿ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಎಸ್.ಕೆ. ಶರ್ಮನದೂ ಇದೇ ಕತೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ರಾಮನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೈತಿಕ ಅನೈತಿಕವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ರಾಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ'ಯೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೂ: ಯುರೋಪ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು ಕಾರಂತರ 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಬರುವ 'ಬಸರೂರು', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯ ಕೋಡಿ; 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿಯ ಹತ್ತಿರದ ಊರು – ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆ ಕುವೆಂಪುಗೆ ಮಲೆನಾಡು ಕೇಂದ್ರ, ಗ್ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪಾದಳ್ಳಿ ಕೇಂದ್ರ.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ: ಮೊದಲನೆಯದು – ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಒಪ್ಪಂದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ವಿಧವೆಯರ ವಿವಾಹ, ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಬರೆದಿರುವುದರಿಂ ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನೇರ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುವ ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ, ಭಾಗೀರಥಿ ಮುಂತಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ'ಯ ಆಸೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಸಹಮತದ ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೆಯೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಶಯಗಳು ಹಣಕಿಕ್ಕಿವೆ ಇವುಗಳು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು'ವಿನಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧವೆಯರು ಮರು ಮದುವೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲೀ; ಬೇರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲೀ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧವೆಯರು ಕೂಡಾ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯೆನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಲೀ: ಅದರ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಲೀ ಅಷ್ಟು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತಿಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಮಾಸ್ತಿ ಕಲ್ಲುಗಳು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ.

ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದೆ. ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಲಿಯಲು ವಸಾಹತು ಕ್ರಮ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ 'ಐಗಳ ಮಠ'ವೆಂಬದು ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಕಲಿಸಲು ಇದ್ದ ತಾಣಗಳು. ಈ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಏನೇ ಇರಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದೊಳಗೆ ಹುಡುಕಬೇಕು. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ (ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತದ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ರೀತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಕ್ರಮವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಕಲಿಕೆಯ ಈ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಲಿಖಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಕಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈಗಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಟಕರಾಯರ 'ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ', ಕುವೆಂಪು ರವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಮೊದಲಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳಾದವು.

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದ್ದರೆ ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ, ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು, ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತವರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯವರಿದ್ದಾರೆ, ಕೆಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಊರು ಬಿಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಮರಳಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಜೀವವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ತೀವ್ರವಾದ ವಿರೋಧ ಅಥವಾ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಉತ್ಸಾಹ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತರವಿಟ್ಟು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣವಾಗುವ ಮೊದಲಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಬಿಂಬಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಂಗಳೂರು ಪರಿಸರವು (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ) ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮಂಗಳೂರು ಕೇಂದ್ರವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಹೌದು. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವು ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಲಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರವಾಡದ ಪರಿಸಂವು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಮಂಗಳೂರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರು, ಪ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ರೂಪಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು 'ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಮುದ್ರಯಾನ ಮಾಡಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತವನು, ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಶುದ್ಧನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮ್ಲೇಚ್ಛನೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಆದರ್ಶವುಳ್ಳ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೂವಯ್ಯನು ಕಲಿತವನು. ಆದರೆ ಹೂವಯ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳಗಾಂ ಪರಿಸರದ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುವ ನಿಸರ್ಗ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ತಲ್ಲಣಮುಖಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತಂದಾಗ ಹಳೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದವು. ಮದರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಸ್ಥಾಪನೆ

ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಲಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾವಣೆಯಾದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗೆಗೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿಕೊಂಡವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಬಗೆಗೂ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಭಾವಗೀತೆ'ಯಂತಹ ಪ್ರಕಾರ ಹಾಗೂ 'ಕಾದಂಬರಿಯಂಥ' ಪ್ರಕಾರ ಆಗ ಪಡೆದ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳಾಗಿವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ಕಾದಂಬರಿ ರಚಿಸಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪುಸ್ತಕ ಓದಿದವರೇ "ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ" (1899)ಯ ಲೇಖಕ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾವ್ ಮತ್ತು ವಾಗ್ದೇವಿ (1905)ಯ ಕರ್ತೃ ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾವ್ ವಿಮರ್ಶೆ ವಿಡಂಬನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳನ್ನು ಕೆಣಕಿದ ಸಾರಸ್ವತರು. ಗೋಮಾಂತಕ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಕೊಂಕಣಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೆಳದಿಯ ರಾಜರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಿ ಚಿತ್ರಾಪುರ ಮಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಾರಸ್ವತರು, ಗೌಡ ಸಾರಸ್ವತರು ಎಂಬ ಶಾಖೆಗಳಾದವು. ಹೈದರ್ ಟಿಪ್ಪೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾನುಭೋಗಿಕೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಚಿತ್ರಾಪುರ ಸಾರಸ್ವತರು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಅಧಿಕಾರ ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಅನೇಕರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿ ಬೇಗನೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರಕಾರಿ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವಕೀಲಿ ಇತರೆ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದರು (ದಾಮೋದರ ರಾವ್, 1992).

ಕಾರಂತರು ಸಾರಸ್ವತ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಮೇಲೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ: ಒಂದು ವಕೀಲ ವೃತ್ತಿ. ಎರಡನೆಯದು – ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ವೃತ್ತಿ, ಮೂರನೆಯದು: ಕೃಷಿ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು : ವ್ಯಾಪಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೋಟೇಲು ಉದ್ಯಮಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಥರದ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪುರುಷರು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷರು: ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಬೇರೆ: ಭಾರತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಬೇರೆಯೆಂಬ ನಿಲುವುಗಳಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

'ನಾವು ಮತ್ತು ಅವರು' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು. ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆಂದರೆ ದೇಸಿ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುದು

ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಂಥದ್ದು. ಹೊಸದೊಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಅಭ್ಯಾಸವು ಶುರುವಾದಂತಹ ಉತ್ಸಾಹವದು. ಮಾದರಿಯ ಆಯ್ಕೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾಲುವೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಬಂದವು.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಗತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಜ್ಞಾನದಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಕಾರಂತರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ಪ್ರಗತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗಿರುವ ಕುತೂಹಲ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರದು ಕೊಂಚ ಕಟುವಾದ ನಿಲುವು ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬಾರದು. ಕುವೆಂಪು ಕೂಡಾ ಸನಾತನತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡವರು.

ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ವಿಶ್ವ'ದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. 'ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ' ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸ'ವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ.

'ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ', 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸ', 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ' ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಜನರಿಗಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡಹಿದವು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಆಂದೋಲನದ ಎರಡು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು:

1. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ
2. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಯುರೋಪ್ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಉದಾ : ಹಣದ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು, ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳು; ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಇದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಬೇರೆ. ಉದಾ : 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ' ಕಾದಂಬರಿಯದಾದ ಸುಲಿಗೆ, ಕಳ್ಳತನ – ಇವು. ದಾದನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿ. ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪೌಜದಾರನ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಪೌಜದಾರನಿಗೆ ತನ್ನ ಆಡಳಿತ ದರ್ಪವೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಢಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯ ಒಬ್ಬ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ದಾದ: ಅವನ ಕೇರಿ: ಅವನ ಜನರು ಹೊಸ ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವರಾದವರಲ್ಲ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆ, ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿತು ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ವರ್ಗವೊಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವೆನ್ನುವ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಹದಿನೆಂಟು–ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು (ಸಿ.ಕೆ. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ, 1971, ಪು. 5–7). ಮಧ್ಯಯುಗದ ವ್ಯಾಪಾರವು ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು.

1. ವ್ಯಾಪಾರ – ನಗರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವು.
2. ವೃತ್ತಿ ಸಂಘಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.
3. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತ್ರೆಗಳು ವ್ಯಾಪಾರದ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದವು.
4. ವ್ಯಾಪಾರದ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರ ಹಿಡಿತವಿತ್ತು.
5. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಂಕಿಂಗ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಂತು.
6. 1545ರಲ್ಲಿ ಬಡ್ಡಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಬದ್ಧತೆ ಬಂತು.
7. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ 'ಮರ್ಕಾಂಟಿಸಂ' ಹುಟ್ಟಿತು.
8. 1760–1830ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು (ಅದೇ).
9. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪ್ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಯಿತು. ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವಿದ್ರೋಹ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡಬಹುದಾದ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯ

ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೇರ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ 'ಯಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಾವು ಈಗ ಹೇಳುವ 'ವಾಸ್ತವ ವಾದಿ' ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ತನ್ನ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಿವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಆರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಯು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಿಂಬವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಠ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸುವ ಇರಾದೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಪಡಿ ಪಾಟಲುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ, ಕುವೆಂಪುರವರು ಮಲೆನಾಡಿನ ಜೀವನಾನುಭವದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಂದ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಿವೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ನೇರ ವಿಚಾರವಾಗಿಯೂ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ಎಂಬುದು ನೇರವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಕೇಂದ್ರದ 'ಮೇಲರಿಮೆ'ಯು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇರಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗ್ರೇಟ್ ಯುರೋಪಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತು. ಸರಿಸುಮಾರು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದವರೆಗೂ ಬ್ರಿಟನ್ ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೇಲುದರ್ಜೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಿ: ಭೂಮಿಯ ಆರಾಧನೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದರೆ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೀತಿಯು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಕತೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಹಮತದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಳಜಿಯು ಸಾಧ್ಯ.

ಆಧುನಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕೊಡುಗೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಆಮದಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿತು. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಂದಿಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಪ್ರಭಾವದ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಬೇಡವೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಐತಾಳರಿಗೂ – ಐಗಳಿಗೂ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆ ಇದು.

"ಸರಕಾರಿ ಶಾಲೆಗೆ ಇಂಥ ಲೆಕ್ಕವೇನು ವಿಜಯದಶಮಿ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆ?" ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಾರ ಯಾವ ತಿಥಿಯಾದರೂ ಮಕ್ಕಳು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರಬಹುದು. 'ಏನು ನಿಮ್ಮ ಮಾಣಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಯೋಚನೆಯೊ? ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಕ್ಕೋಟು ಒಂದು ಗಾಣಿಗರ ಮಕ್ಕಳೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಕ್ಕಳೂ ಸಾಲಾ ಸಾಲು ಬೆಂಚು ಮೇಲೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒರಗಿರುತ್ತವೆ '.

"ಹೌದೇನು ಐಗಳೆ ಹಾಗೂ ಉಂಟೆ? ಈ ನಮ್ಮ ಮಾಣಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದದ್ದಾದರೆ ವೈದಿಕರ ಮಕ್ಕಳೂ ಗಾಣಿಗರು ಒಂದೇ ಪಂಕ್ತಿಯೇ" ಸರಕಾರಿ ಲೆಕ್ಕವೇ ಹಾಗೆ. ನನ್ನ ಮಠದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಹುಳುವನ್ನು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಬಿಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. "ಐಗಳೇ ನಮ್ಮ ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಎರಡು ಪ್ರಸಂಗ ಕಲಿಸಿ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಆಚೆ ಬೈಲಿನ ನಾಗಪ್ಪ ಸೆಟ್ಟರು ಹೇಳಿಕಳಿಸಿದರು. ಹೇಳುವವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ನಾನು ಯಾವಾವ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳಲಾರೆ ಎಂದು ಬಿಟ್ಟೆ."

"ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಯಾವ ರಿವಾಜು ಇಲ್ಲವೇನು?" "ಸರಕಾರದವರು ಇದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನು ಹತ್ತು ವರ್ಷ ನಡೆಸಿದ್ದಾದರೆ, ನಾಳೆ ನೇಗಿಲು ನೊಗ ಹಿಡಿಯಲು ಕೆಳಗಿನವರು ಯಾರ್‍ಯಾರೂ ಬರಲಾರರು. ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಹೂಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟರಾಯಿತು" (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ಪು. 138). ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗವು ಜಮೀನನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ನಾಳೆಯ ದಿನ ಒಕ್ಕಲು ಮಕ್ಕಳು ಸಿಕ್ಕಲಾರರು ಎನ್ನುವ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ

ಕಳಂಕಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಇತ್ತು. ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮರಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಹಳೆಯ ಗವರ್ನ್ಮೆಂಗ್ ಮಾದರಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟ, ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನವೋದಯವು ಅದನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವು ಪು.ತಿ.ನ. ರಂಥವರಿಗೆ ಹಳೆಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದಿರುವ ನಿಲುವು ಇದು. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಯತ್ನವಾಗಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಜಾಡು ಇರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಸಾಹತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕೇಂದ್ರ ನೆಲೆಗಳಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ಕುಟುಂಬ ; ಜಾತಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ; ಧರ್ಮ; ಕುಟುಂಬ – ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅವು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಏನಿವೆ – ಅವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೂ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆಂತರಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೂ ಇವೆ. ಅವು ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಘನತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರೂ ಒಬ್ಬರು. ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಬಾಗಿಲು. ಅದುವೇ ಅವರಿಗೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ತೋರು ಗಂಬ. ಆಧುನಿಕತೆ; ಶಿಕ್ಷಣ; ರಾಜಕಾರಣ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ಜೀವನ – ಇವು ಯಾವುವೂ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ ಮತ್ತು 'ಸುಂದರ ಜೀವನ', ಸುಂದರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಹೇಗಿತ್ತೆಂದರೆ: "ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಯುರೋಪಿನ ಈಡೆನ್‌ಗಾರ್ಡನ್‌ನಿಂದ ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಯು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಈಡೆನ್ ಮೆಡಿಟರೇನಿಯನ್ ಮತ್ತು ಏಷ್ಯಾ ಒಳಗಿನಲ್ಲಿರುವ ಪರ್ವತಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ.... ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮಾನವರಲ್ಲ ಅವರು ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರದೆ ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಅವರು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲ

ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವರು ಮನುಷ್ಯರಾದರೆ ಅವರು ಬುದ್ಧಿವಂತರಲ್ಲ, ನಾಗರಿಕರಲ್ಲ. ಅವರು ಪುಕ್ಕಲ ಪ್ರಭಾವದವರು. ಅವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಕೀಳು ಎಂಬಂತೆ ದೇವರು ರೂಪಿಸಿದ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ದೇವರು ಮಾತ್ರ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಅವನೇ ನಿಜವಾದ ದೇವರು. ಅವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ದೇವರನ್ನು ತಲುಪಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದಂಶವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು: ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಬಲವನ್ನು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಲ್ಲದ ಜನರ ನಡುವೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಈ ಖಾಲಿ ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಂತೆ ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಂಬಲ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ರೀತಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಆಧುನಿಕ "ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಬನ್ನಿ" (1981) ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು. ಕೆಲವರು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗಿಂತ ತಾವು ಕೀಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ, 1991, ಕೋಟೆಮನೆ, ಪು.98). ಬ್ರಿಟೀಶರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಉದ್ಧಾರ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿದವರು ಅವರನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲು ಹೊರಟರು. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಂದಾಚಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಯುರೋಪಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇಕಾದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೇಡನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಸಲಕರಣೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೇಡು', 'ಅನಾಗರಿಕ' ವೆನ್ನುವ ಅಂಶವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದಲಿಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡವರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರು. ಇನ್ನು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ವಸಾಹತು ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳು, ಚಲನ ರಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿತ್ತು. ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆ (ಬೈಬಲ್), 1ನೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು).

1.2. ಪ್ರಭುತ್ವ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂತಲೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ದೇಶೀಯತೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂತಲೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಅಂತಿಮ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದು, ಅವನನ್ನೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಾದ ರಾಜನು ರಾಜ್ಯದ ನಿಯಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ಪ್ರಭುವಾಗಬಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯ ಹಸ್ತದಲಿರ್ಲುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಂಶಾಡಳಿತ ಪ್ರಭು ಸಂಹಿತೆಯದ್ದು ಒಂದು ವಂಶಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದು ಅಧಿಕಾರವು ಒಬ್ಬನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಬೇರೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದ್ದರೆ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳು. ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ದೈನಂದಿನ ಕುಟುಂಬರೂಪಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ವಚನವು ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಯಾರು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆಗತಾನೆ ಉದಯವಾದ ನವ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳ ಪರಿಚಯ – ನವ ವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದ್ದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಪುರಾಣ: ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕಾಣೆಯಾಗಲು ತೊಡಗಿದ್ದವು. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ಭ್ರಮೆ; ಅವುಗಳ ಆದರ್ಶದ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದವು ಬದಲಾದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ "ಕಾದಂಬರಿ" ಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪವು ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಪುರಾಣ: ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಲೌಕಿಕದ ಜಗತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಪುರಾಣದ ನಾಯಕರು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅಲೌಕಿಕದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರ ಜಗತ್ತು ಸರಳ: ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದಿನಂದಿನದ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಲ್ಲ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು.

ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪವು ಮುಖ್ಯಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತು. ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ: ಮಾಡಿದುಣ್ಣೋ ಮಹಾರಾಯ: ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ, ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ದೇಶೀಯ ಮೂಲದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯದ ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರಿವು ದೇಶೀಯ

ಸಮಾಜಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಹೇಗೆ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತವರ್ಗವೂ ನಂಬಿತ್ತು. ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಗ ಉದಯವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿನ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು[3]. ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಉದಾರವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ". ಇದು ವಾಸ್ತವದ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದ ಪದವೆಂದೂ, ಇದರಿಂದ ದೇಶೀಯ ಜನರೂ ಆಳುವವರೂ ನಮ್ಮಂತೆ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು ಎಂದು ಫ್ಯಾನನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಹುಡುಕಾಟ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ: ಗ್ರಾಮ, ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ: ಜಾತಿಯ ವಿಕೃತಿ; ಆಧುನಿಕತೆ; ಕುಟುಂಬ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಸಂಗತವಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ದೇಶೀಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಶೀಯತೆಯು ಒಂದು ಜನಾಂಗಿಕ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವಾಗಿ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರೇಮವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪವು ಆ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ದ್ವಿಭಾಷಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಿಂದ (**Bilingual Elite**) ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತುಂಬಾ ಸಹಾಯಮಾಡಿತು (**Partha Chatterjee**, 1997, ಪು. 8).

ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಸತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮಾದರಿ. ಭಾರತದ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಚಲನೆಯುಂಟಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಬೆಳೆದ ನಗರ– ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ನೌಕರಿ: ಶಿಕ್ಷಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳದೆಸೆಯಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯುಂತಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ "ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ"ವು ಬೆಳೆದುಬಂದುದು.

ಕುಟುಂಬವು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ – ಶಿಕ್ಷಣ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬದಲು ಬಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ

ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವು ಬಂದದೆಸೆಯಿಂದ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಕುಟುಂಬದ ಸಂರಚನೆಯೂ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವು ಭಾರತಕ್ಕೆ ನಿರುದ್ದೇಶಿತವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ, ಶಿಕ್ಷಣವು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳ ಇಷ್ಟಾನುಸಾರ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೆಕಾಲೆಯ ಸೂತ್ರ (1813) ಆದರ್ಶಪರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಆಗತಾನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು, ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆಯೆಂಬ ಹೊಸ ಅಂತಸ್ಥ ಘೋಷಣೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಶಿಕ್ಷಣವು ಯೂರೋಪು ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇದರಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಉಂಟಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲಿತವರು; ವಿದ್ಯಾವಂತರು) ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷರಂತೆ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿದರು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವರ ವೇಷಭೂಷಣ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಕ್ರಮವು ಇಂಗ್ಲೀಷರಂತೆ ಇತ್ತು. **(Fanon)** ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆಗ ಕಲಿತ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆಯೆನ್ನುವುದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು ಹಾಗೂ ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಳಜಿಯು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ತುಡಿತವನ್ನು ತೋರಿಸತೊಡಗಿತು. (ಅದೇ, 134) ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನರನ್ನು ಒಂದು ರೂಪದೊಳಗೆ ತಂದು ಅದನ್ನು ತಾಯ್ನಾಡಿನ ನೆಲೆಯೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಯಿತು. (ಅದೇ, 168).

ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಎರಡು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದು, ಗಾಂಧೀವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದರ್ಶವಾದ. ಇದಕ್ಕೆ ದೈನಂದಿನ, ಮಾನವನ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಗುಣವಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು, ಆಗಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ; ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮ ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು 1930ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಅದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಉದ್ದೇಶಿತ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಇರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಜನರನ್ನು ತಲುಪಲು ಎರಡು ದಾರಿ ಇದೆ; ಒಂದು ಬಲಾತ್ಕಾರ, ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಗಾಂಧಿಯವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಮಾರ್ಗವು ಸರಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. (**Partha Chatterjee**, 1986, ಪು. 108–9)'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ರಾಮ ಈ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲುಗೊಂಡವನು. 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ' (1947)ಯ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನೂ

ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿಯವರ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತನಾದವನು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗಾಂಧಿಯವರ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ; ಕರ ನಿರಾಕರಣೆ (1920) ಮುಂತಾದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ; ಸಖಾರಾಮ; ಸದಾನಂದ ಕಮ್ತಿಯರು ತುಂಬಾ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು. 'ಮೂಜನ್ಮ' ಕಾದಂಬರಿಯ(1974) ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಗುಪ್ತ, 1942ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯನಾದವನು. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ಈ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಪಲ್ಲಟ; ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಭ್ರಮನಿರಸನ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದಂತೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯು ಈ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ; ಕೌಟುಂಬಿಕ; ಮಾದರಿಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವೆಂಬುದು ಹಳೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿ; ಆಧುನಿಕತೆ ; ಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರೋಧ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಮುಂತಾದವುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದರೆ – ಜಗದೋದ್ಧಾರ.... ನಾ? ಮುಂತಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಗ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ಭಾವಗೀತೆ; ಕಾದಂಬರಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ – ಆಗ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಉದಾರವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ನಡೆಯಿತು. ಅದೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾಲದ ಬರವಣಿಗೆಯು ನೇರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತಿನ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಬರಹವು ಲಿಖಿತಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪಿಸುವ ಸಂವಾದದ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಾದದ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಗದ್ಯದ ಕ್ರಮವು ರೂಪಕದ ಭಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪಿಸುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕ ಲಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮುದ್ರಣದ ಸಾಹಚರ್ಯವು 'ಗದ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ' ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು. ಮಾತು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು ನೇರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯು ಪರೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ, ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಂದವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ-ಬರಹಗಾರನಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು ಹಾಗೂ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದ ಲೇಖಕ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಂದು ತರಹದ ಕರುಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ': 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಾಯಕರ ಹಾಗೆ ಅಥವಾ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಾಗೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತ ಮಾದರಿಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಅದರ ಮುಖೇನ ಅನೇಕ "ಅನಧಿಕೃತ"ವೆಂಬ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಧಿಕೃತವೆಂಬಂತೆ ರೂಪಿತವಾಯಿತು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಿರ್ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒತ್ತಡವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳ ಬಗೆಗೆ: ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಬಗಗೆ: ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೇಶವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕನಸಿಗೆ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ **State** ಅನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೆಗಲ್ ಅದಕ್ಕೆ 'ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯ' (**Truth of Civil Society**)ದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಆ ಕಲ್ಪನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಬದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಒಂದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ವೆಂದು ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ? ಅವನೊಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯಷ್ಟೆ: ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ', 'ವಿಶ್ವಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒಲವು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕನ್ಯಾಬಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಲವಿಧವೆ ಮಾಲತಿ ಕೇಶ ಮುಂಡನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'

ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ರಾಜಕಾರಣ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಸರಸಮ್ಮನ ಸಮಾಧಿ' ಯಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ; 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕಾರಣವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಹೆತ್ತಳಾ ತಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಬಿರುಕು ಮುಖ್ಯ. 'ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧ'ದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಯುತನ ಬಾಳಿನ ಯುದ್ಧದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ' (1947) ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆ;ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಹೊಲೆಯನ ಕೂಸನ್ನು ದತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನದ ರಾಜಕಾರಣ ರೂಪ–ಎರಡನ್ನೂ ಕಾರಂತರು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರೂಪ ತಳೆದಿದೆ. ಇದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದ.

ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮ', 'ಸರಸೋತಿ', 'ಸೂರ ', 'ವಾಗ್ದೇವಿ' ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ರಾಮ' (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ) ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ (ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ) ಶಿವಪ್ಪ (ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ) ಇವರ ಮನೋಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಸಮಾನತೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿತಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಇವು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ನಂಬಿಕೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ದೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು

ನಂಬಿದ ಲೆನಿನ್ ಕೂಡ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಕರೆದರು. ಅನಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾದ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟವಾಗಿಯೂ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಲೆನಿನ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸಕಾರಣವಾಗಿದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : **Ronald Muniek**, 1986, ಪು. 74, 148).

ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ವಾದವನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಾತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಬಹಳ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಮತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟದ ಆದರ್ಶ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದರೆ: ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಮಾನವು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ, ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಜನರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಗುಮಾಸ್ತರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯರನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಆಗಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮಠ ಕೇಂದ್ರದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದು ಒಂದಂಶವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ 'ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೇ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ

ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಫಲವೇನು? ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಗುಮಾಸ್ತರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿಯಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದು ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವೊಂದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಮೂನೆಯದಾಗಿ ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನವವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂತು. ಮದ್ರಾಸ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಕಡೆಗೆ ಈ ಸೂತ್ರ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ಜೀವಾಳವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಈ ರೀತಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇಂದ್ರಿತ ಯೋಚನಾಕ್ರಮವನ್ನೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಒಳಗಡೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಅನ್ನುವುದು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ದಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಬೇರು ಬಿಡತೊಡಗಿದ ಉದಾರವಾದ ನೀತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಟ್ಟವು. 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲಾರ್ಡ್ ಬಂಟಿಂಕ್‌ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಆತನ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಪರ ನಿಲುವಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವಣ ಸಹಮತದ ಬಗೆಗಿನ ಆತನ ನಿಲುವು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪರವಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿತು.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳಬಂಧದ ಒಳವಿವರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಬಾಕ್ತಿನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣಸ್ವಭಾವ ಅನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ (**Martin Shaw (ed.)**, 1985, ಪು. 128).

ಕಾರಂತರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಅಥವಾ ಬಲಪಂಥೀಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿರುವುದು ಆಧುನೀಕರಣದ ಬಗೆಗೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ರಸ್ತೆ ಸಾರಿಗೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಸಂಬಳ ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ಪಲ್ಲಟದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಲಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರು ಸೇರಿಕೊಂಡರೆ ಭೌತಿಕ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರು (ರೈತರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು) ಸೇರಿಕೊಂಡರು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಚಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ **(Public)** ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡಿ ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಬಂದದ್ದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆ. ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಗಾಂಧಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರವಾಗಿದ್ದ ನೆಹರೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಸಾರ್ವಜನಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ನೆಹರೂ ಪರಿಭಾಷೆ ಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗ ಒಂದಾದರೆ ನೆಹರೂ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತೊಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಭಾವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅವಿಬ್ಬರದು ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಶೈಲಿಯಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರ ಆಯ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇದು ಗಾಂಧಿ, ನೆಹರೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ ! ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ "ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮದ್ಯಪಾನ ನಷೇಧ, ಗೋರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗೆಗೂ, ಕೆಲವರು ಉಕ್ಕಿನ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಇದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ" (**T.B. Bottomore,** 1975, ಪು. 145).

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಿತ್ತಿದ ಮನೋಭಾವದ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ವಿಷಾದದಿಂದ ಬರೆಯುವ ಮಾತೊಂದು ಹೀಗಿದೆ – "ಪಂಡಿತ ನೆಹರೂ ಆಗಲಿ, ನಾವಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ಜನರ ಮೂಢಾಚಾರವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಆಂಗ್ಲರಿಂದ ಕಲಿತೆವು. ಆಂಗ್ಲರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ನಮಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಳಿದರು. ಅವರ ಮಾತು ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೊಂಡೆವು" (ಅದೇ, ಪು. 277).

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ

ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗೃಹೀತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಧಾನಿಯ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಆಲೋಚನೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಗ್ರಾಮ್ಸಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪೇಕ್ಷೆ **(Independent human will)** ಎರಡನೆಯದು, ಹಳೆಯ ಸರಕಾರದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಮೂರನೆಯದು ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿ **(Partho Chatterjee)** ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸರಕಾರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಸೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು.

ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದಗಳು. ಈ ಪದಗಳು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪದಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಪದಗಳು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜಾಗತಿಕ ಆದರ್ಶ ಅಷ್ಟೆ !

ಇದಕ್ಕಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು. ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳು ಹೊಸ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು (ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನಕಾರರು ಕಟ್ಟಿದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಲೇಖನವಿದೆ). ಇದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿದವು.

1.4. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರದೇಶವೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಜನ ', 'ನಿಸರ್ಗ' ಎರಡೂ ಬೇಕು. ಜನಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಚಿರ 'ವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸ್ಥಾವರ ರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಾಗಲೇ ನಾವು ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ತಯಾರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೂಮಿಯ ರೇಖೆಯೆ? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ?

ಜನವೆ? ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆ? ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಿಂಬವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಮುಖವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದುಗಡೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒತ್ತಾಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೊಸ ತೊಂದರೆ ಆಗಮನದಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ತಲ್ಲಣವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹೊಡೆತ ಬೀಳುವ ತನಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಿರ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಅವನ ಮನೋಗತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರನು ಕಂಡುಂಡ ಬದುಕಿನ ; ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ; ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಿಂಬವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನಿಂತ ಓದುಗ ಅವನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪುರಾಣವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯವಾಗಿಯೋ ಕಾಣಬಹುದು.

ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಬರಹಗಾರ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಒಗ್ಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಬರೆದಿಟ್ಟ ಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಒಟ್ಟು 'ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು 'ಸ್ಥಳ ' ಎರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳವು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಆವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. 'ಸ್ಥಳ 'ವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಪದವೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಗೃಹೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ :

1. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಭೌಗೋಲಿಕ ; ಸಾಮಾಜಿಕ; ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ.

2. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಅನನ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ಅದರೊಳಗೆ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಜನಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ತುಂಬಾ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದವು :

1. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು.
2. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಜರುಗಿದ ಮೇಲಂತೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು.
3. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ತಂದ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು : ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು – ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನತೆ ; ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜಾವರ್ಗವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಈ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರ 'ಪ್ರದೇಶ' ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ – ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುವಾದದ 'ನಿರ್ಣೀತ ' ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿರೋಧಿಸಿ ಜೀವನದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಚಳುವಳಿಗಾರರು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಚಲೆಜಾವೊ' ಚಳುವಳಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ : ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ರಾಮಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರುತ್ತದೆ.

"ಆದಿತ್ಯವಾರ ಬಂದಿತೆಂದರೆ, ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಅವರ ಬಿಡಾರವು ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯ ಬೀಡಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ನಾಲ್ವರು ಸ್ನೇಹಿತರೂ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಚರ್ಚಾ ಸಂಘವೊಂದನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ನಿಕೇತನದ ಕೈ ಬರಹದ ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆಯೂ ಇತ್ತು. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗಷ್ಟೇ ಗಾಂಧಿಯುಗ ತೊಡಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಇವರು ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಕ್ಕೆ ಧುಮುಕದಿದ್ದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ. ಹಿರಿಯರ ಭಯದಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಶರೀರ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ ; ಕನಸು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ತೀರ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಚಂದ್ರ ನಾಗೋರದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಂದ ಅರವಿಂದರ ಹೆಸರು ನೊಬೆಲ್ ಬಹುಮಾನದಿಂದಾಗಿ ರವೀಂದ್ರನಾಥರ ಹೆಸರು, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪಂಥದವರಿಂದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಹೆಸರು – ಅವರಿಗೆ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಭಾರತದ ಉನ್ನತಿ, ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರ, ದೇಶಸೇವೆ – ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳು ನೀರು ಕುಡಿದಷ್ಟು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಬಂದಿದ್ದವು " (ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪು. 11). ಆದರೆ ಇದು ಯಾವುದೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಸೇವಾ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರ ನಿಜ ಜೀವನದ ಭಗ್ನತೆಯು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನವರ್ಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ; ಕರನಿರಾಕರಣೆ ; ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ; ಮದ್ಯಪಾನವಿರೋಧ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಜನವರ್ಗ ಈ ಯಾವುದರ ಕುರಿತೂ ಯೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವೈರುದ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಕಾರಂತರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿಸ್ತಾರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು.

'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯೆಂಬಂತೆ

ಬರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾರಂತರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರವು ಈಗ ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಡ-ಬಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕಾರಂತರು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಓಟವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂಬ ದಾಖಲೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕತೆಯ ಅಂಶ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಬೆರಕೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿತು ಎಂದು ಫೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (**Fredric Jameson**, 1974, **P.** 5). ಕಾರಂತರ "ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಆ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ. ಹಾಗೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಡಲು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಷ್ಟಕೂಡಾ. "ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಂತರಿಕವಾದ ಕೆಲವು ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು: ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮ (ಉದಾ : ವೈಧವ್ಯ ; ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು: ಗೌಡರು ಇತ್ಯಾದಿ) ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ತಳಹದಿಯ ವಿಷಯಗಳಿದ್ದವು. 'ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ' (**Fredric Jameson**, 1974, **p.** 30). ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯವು.

ಕಾರಂತರ "ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆಯಿದೆ. ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮನೆತನದ ಏಳು ಬೀಳಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಏಳು–ಬೀಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಕೃತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಅಂತರ್ಗತ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ನರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ದಿನನಿತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾಯಿತು. ಅದು ಆಗ ತಾನೇ ಉದಯವಾಗಿದ್ದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. (**Raymond Williams**, 1961, **p.** 274) ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯೂರೋಪಿನ ಕತೆಗಳನ್ನೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕತೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು (ಅದೇ). ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕತೆಯು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅನಂತರ ಉದಯವಾದ ಗದ್ಯಮುಖಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ವಸ್ತು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಹಾಗೂ ಬಹಿರ್ಮುಖವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು.

1900ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ವಾಸ್ತವ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿದ್ದವು: ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆರಡು ಬಗೆ: ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ದಾಖಲು ಮಾದರಿಯ (**Documentary**) ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪ್ರಿಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿರುತ್ತದೆ. ಜನರು ಕೂಡಾ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವೆಂದು ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ – ಸಾಮಾಜಿಕ ದಾಖಲೆ ಮಾದರಿಯದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಮೇಯದ ಮಾದರಿಯದು. ಹಾಗೆಯೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದಾಖಲೆಯ ಮಾದರಿಯದು ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯ ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖ್ಯಕೇಂದ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕರು. ಕಾರಂತರು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮುಖೇನವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಜನಾಂಗವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಜನಾಂಗವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿರುತ್ತದೆ.

ಉದಾ : ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ "ಅನಧಿಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ" ದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತಂದರು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು (ಐತ–ಪೀಂಚಲು ಮುಂತಾದವು). ನವೋದಯದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರು ಕಾವ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದರೆ, ಕಾರಂತರು "ಕಾದಂಬರಿ" ಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ತಂದಿತ್ತರು. ಗಳಗನಾಥ, ಗುಲ್ವಾಡಿಯಂಥವರು ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯು ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪವಾದರೂ ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ, ಗಳಗನಾಥ ಮುಂತಾದವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿದರು. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾಲದ ಪ್ರಕಾರ, ಕಾರಂತರು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಲೇಖಕರು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು : ಅದು ಪ್ರದೇಶ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಬಕ್ತಿನ್ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಬದಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಯಕನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ (**Bakhtin, p. 10**). ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕನ್ನು ಬಸಿಯುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ಕ್ರಮವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳು. "ಕಾರಂತರ ವಿಚಾರವಾದವು ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರವಾದ. ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಕಾಲದ ರೀತಿಯ ಸಂದೇಹವಾದವೇ ಅವರ ವಿಚಾರವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರವಾದವು ಪ್ರತಿಪೀಳಿಗೆಗೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರ ವಿಚಾರವಾದದ

ಮೂಲ ಮಿಡಿತ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂದೇಹವಾದದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ– ಇವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಮಿಡಿತ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂದೇಹವಾದದಲ್ಲಿ; ಅವರ ಜೊತೆಗಾರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ.

ಹಳೆಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಚಯದ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವು ಲಭಿಸಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಬೃಹತ್ ಉದ್ದಿಮೆ; ರೈಲ್ವೇ; ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆ; ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತಷ್ಟೇ; ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಏನಾಗಬೇಕು? ಮತ್ತು ಅವರ ಮುಂದಿರುವ ಸವಾಲುಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಂದಿರಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಲೇಖಕರು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಕೇವಲ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ; ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಆಗಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯೆಂದರೆ – ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆಂಬಂತಾಯಿತು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆಂದರೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಮಿಶ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ **(Cross Cultural)** ರೂಪವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕರಣದ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಯುಗದ (19ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗ) ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ; ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ – ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ತರಹದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಪ್ರಗತಿ ; ಮನುಷ್ಯರ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿ ; ಅವನ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಂತಾದವು ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ, ಅದು ಸ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬೇರೆಯೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ; ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಡಿಗೆ ಇದೆ, ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅವಕಾಶ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಎರಡು ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಒಂದು ದೇಶೀಯ ಜನರ (ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿಗಳ) ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ; "ಚಾರಿತ್ರಿಕ" ಮಾನದಂಡಗಳು ಬೇರೆ. ಯುರೋಪ್ ಮೂಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹಳ ತೊಡಕಿನವು ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ (ಭೂತಕಾಲ) ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗೆಗೆ ಈಗ ಬಹಳ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

1. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲವೆಂದರು.
2. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಸಾಹತು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಕಟ್ಟುವವರು ಇದ್ದಾರೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು 'ಇವೆ' 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಗಮನ ಹರಿಸಿವೆ. ಇದರ ಆಚೆಗೆ-ಎರಡು ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ನಾವು ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿ ಮಾತಾಡುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ 'ನಿನ್ನೆ ಏನಾಗಿತ್ತು ಗೊತ್ತಾ?' ಇದು ಕೂಡಾ ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮರುಕಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶವಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಸನಾತನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೇ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ಧರ್ಮ, ಅಹಿಂಸೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಹೊಸ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದರು. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಎರಡನೆಯದು, ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಏಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು – ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. 'ದೇಹವನ್ನು ಹಳೆಯ ವಸ್ತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ದೇಹವೆಂಬ ಹಳೆಯ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಾಗ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ದೇಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಹೊಸ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' (ಭಗವದ್ಗೀತೆ). ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವೆಂಬುದು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಯಾರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೋ ಅವರದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಯಿತು. ಈ ವರ್ಗವು ಬಳಸಿರುವ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಬಳಸಿದ 'ಆದರ್ಶ' ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪರಕೀಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ರಾಮ'ನ ಆದರ್ಶವು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐತ–ಪೀಂಚಲು : ನಾಯಿಗುತ್ತಿ ಇವರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ' ದಾದನಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಂದರೇನು ಅಂತ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕಂಡಿದ್ದು 'ಪಡದಯ್ಯ'ನ ಕೌರ್ಯವನ್ನು. ಚಿಮಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಲಿಪಶು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಮತ್ತು 'ದೇಶೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತೋ, ಆವಾಗಲೇ 'ದೇಶೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದವು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು – ಪ್ರಗತಿಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ : ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ ; ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ; ವಿಧವೆಯ ಕೇಶಮುಂಡನ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಸಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಆಂದೋಲನಕಾರರಿಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ', ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯೆಂಬ ಮಹಾನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿತು. ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ (ಇವರೂ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕೂಸುಗಳು, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಪರಂಗಿಯವರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ, ಅದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ನಡುವಣ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬ್ರಿಟೀಶರು ಅಲೆಮಾರಿಗಳನ್ನು; ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ಠಕ್ಕರೆಂದು ; ಕಳ್ಳರೆಂದು ; ಸುಲಿಗೆ ಕೋರರೆಂದು ; ಅಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು : ದಾದಾನ ಬಗ್ಗೆ ಪೋಲೀಸರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ! (ಗ್ರಾಮಾಯಣ) ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳು

ಕೂಡಾ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ : ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಅದು ಹರಪ್ಪ – ಮೊಹೆಂಜಾದಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ (ನೆಹರೂ ಅವರ ಮಗಳಿಗೆ ತಂದೆಯ ಓಲೆಗಳು : **Discovery of India** ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಗಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮೊದಲು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ; ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಹೋರಾಟ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರದು ಮೌನ ; ಅಥವಾ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ; ಗಾಂಧಿ ಅಥವಾ 'ಗೋಡ್ವಿನ್' ಸಾಹೇಬ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಔನ್ನತ್ಯ ಯುರೋಪ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿತು.

1. ಕೃಷಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು.

2. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಗರಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತು. ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ತತ್ವ ಉದಯಿಸಿತು. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಯಿತು. ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕಬ್ಬಿಣದ ಉದಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೊದಲು ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಯುರೋಪ್ ದೇಶಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ (**Pure Science**) ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರ ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭೂಗೋಲದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪಠ್ಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಬೇಕಾಯಿತು.

ವರ್ಗಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಮರ ಗ್ರೀಕೋ ರೋಮನ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ರೋಮನ್ಸ್ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು (**Great Imperial State**). ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು : ಉಳಿದ ಯುರೋಪ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೂ ಪಸರಿಸಿತು. ಸರಿಸುಮಾರು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೇಲರಿಮೆ (**Superiority**) ಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಜನರು ಕೂಡಾ ತಾವು ಬೇರೆಯವರಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ದರ್ಜೆಯವರು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಸಬೇಕು :

1. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಯುರೋಪಿನವರು ಕಂಡುಕೊಂಡರು.
2. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.
3. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅವರೇ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರು.
4. ಯುರೋಪ್ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ 'ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿ'ಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು.
5. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾರ್ವಭೌಮತೆಯಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.
6. ಯುರೋಪ್ ಜಗತ್ತಿನ ಹೃದಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದರು (ಇಲ್ಲಿ ಹೃದಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಹೃದಯ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ನಂಬಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಮತ್ತು ಹೃದಯ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ 'ಪಾಪನಿವೇದನೆ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ).

ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಯುರೋಪ್‌ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿಗೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಯುರೋಪ್‌ಗಿಂತ ಹೊರತಾದ ದೇಶಗಳು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಹಿಂದುಳಿದಿರುವ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಒಗ್ಗದ ಸಮಾಜಗಳೆಂದು ಯುರೋಪಿನವರು ಹೇಳಿದರು. ಯುರೋಪ್ ಅಲ್ಲದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆಗೆ ಯುರೋಪ್ ಅಲ್ಲದ ದೇಶಗಳಿಗೆ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ' ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯುರೋಪ್ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಯುರೋಪಿನ ಜನರಲ್ಲದವರು ಬುದ್ಧಿವಂತರಲ್ಲ. ಅವರು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂದು ಯುರೋಪ್ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಮನಸ್ಸು, ಯುರೋಪಿನ ಜನರು, ಯುರೋಪಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಯುರೋಪಿನ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಯುರೋಪಿನ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು.

ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ	ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿ (ಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ನೇರವಲ್ಲದ ವಿವರಣೆಗಳು)
1. ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿವಿಧತೆ	ಅನುಕರಣೆ
2. ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ	ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಸು ಭಾವುಕತೆ
3. ಅಮೂರ್ತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯ	ಮೂರ್ತರೂಪದ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ
4. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿ (Theoretical reasoning)	ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮನಸ್ಸು
5. ನಿಶ್ಚಿತ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ	ದೇಹ
6. ಶಿಸ್ತು ಮುಖ್ಯ	ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮುಖ್ಯ
7. ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ	ಮುಗ್ಧತೆ
8. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ	ಚಲನರಾಹಿತ್ಯಸ್ಥಿತಿ
(J.M. Blant, History Inside out, p. 1707)	

1870ರ ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಚಿಂತಕರು ವಿಕಾಸವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಸಮಾಜ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಜನರ ಮನೋಭಾವ ಅವರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೇನು ? ಶಿಲಾಯುಗವೆಂದರೇನು ? ಶಿಲಾಯುಗದ ಅನಂತರ ಏನಾಯಿತು ? ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಶಿಲಾಯುಗ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಯುಗ, ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಯುಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ – ವಿಕಾಸವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣದ ಬಳಕೆಯಿಂದ – ಕೃಷಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಕಬ್ಬಿಣ ಉಪಯೋಗವು – ಲೋಹದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಈ ವಿಕಾಸವು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು (ವಿವರಗಳಿಗೆ : **"Eversince Darwin" – Stephn J. Gold**) ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಸಾಹತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಅನಭಿವೃದ್ಧಿ ; ನಾಗರಿಕ, ಅನಾಗರಿಕ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದವು. ಆದುದರಿಂದ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಕಾರ ಯುರೋಪ್ ಅತ್ಯಂತ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವಾಗಿತ್ತು. ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅದರ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ, ಕಂದಾಯ ಪದ್ಧತಿ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪದ್ಧತಿ, ಭೂಮಿಯ ಮಾಪನ ಕ್ರಮ, ಎಲ್ಲವೂ ಜಾಗತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದುದು ಎಂದು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದೇ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಯುರೋಪ್ – ತಾನೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮಾನದಂಡ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಅವರೇ ತಾವು ರೂಪಿಸಿದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಹೆಚ್ಚು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರು. ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಾಗ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಇದರ ಪರೋಕ್ಷ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು "ನವರತ್ನ ರಾಮರಾಯರ ಕೆಲವು ನೆನಪುಗಳು" ಕೃತಿಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಮರಾಯರದು ಗಂಭೀರವಾದ ನಿಲುವು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ತಮ್ಮ ಗರುಡಗಂಭದ ದಾಸಯ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಇಡಿಯ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವನ್ನು ಲಘು ತಮಾಷೆಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ಪೆನ್ಶನ್ ದಪತ್ತರ ಬಂದಿಯ ಅನುಭವಗಳು) ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತ ; ಅದರ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ; ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಶಾಲೆಗಳ ತಪಾಸಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ರಂಗಣ್ಣನ ಕನಸಿನ ದಿನಗಳು, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಶಾಲೆಗೆ ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಟರರು ಬರುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ಕೂಲ್ ಮೇಷ್ಟ್ರ ಸ್ಥಿತಿ – ಎರಡೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಶಾಲೆಯ ತಪಾಸಣೆಯೆನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತದ ಪರಿಣಾಮ (ಬೋರ್ಡು ಒರಸುವ ಬಟ್ಟೆ, ಸಾಹೇಬರ ತನಿಖೆ).

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಅನುಕಂಪ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರೀತಿ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತಮ್ಮ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಕಂಪೆನಿಗಳಿಗೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದ ವೈಸರಾಯ್‌ಗಳಿಗೆ ವಾಣಿಜ್ಯೋದ್ಯಮ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಲಾಭಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಅಂಶ.

ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಆಸಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಆಢಳಿತವನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆಡಳಿತದ ಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ವೈಸರಾಯ್ ಬಂದಂತೆಲ್ಲಾ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕಾನೂನಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದರು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈಸ್‌ರಾಯ್‌ಗಳು ಬಂದಾಗ ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು (ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ). ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿಯರ ನಡುವೆ ನವೀನ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ಕವಿಗಳನ್ನು, ಲೇಖಕರನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ : ಶ್ರೀಯವರ "ಆಳೌ ಬ್ರಿಟಾನಿಕಾ".

ಅಥವಾ

ಕುವೆಂಪು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತುಗಳು.

ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ವಸಾಹತು ಕಚೇರಿಗಳು" ಹೊಸ ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳು – ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗದ "ಸಂಕರತನ" (**Hybridization**) ಹೊಸ ಹೊಸ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವಂತೆ – ಆಗಿನ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸ – ಚರಿತ್ರೆ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಸಮಾಜ ; ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ವಿಕಾಸವಾದಿ (**Evolutionist**) ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು.

ಅ) ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಬಂದವರು ತಾವು ಹೆಚ್ಚು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರ ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕೌಶಲವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಹಜ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುರಿದು, ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು – ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು.

ಆ) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಉದಾ : ಫ್ಲೀಟರ್ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಲಾವಣಿ.

ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ದೇಶೀಯರು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ದೇಶೀ ಜನರು ಕೂಡಾ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಹೊಸ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಿಂದ ತುಂಬಾ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಅದು ಸಹಜವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ದೇಶೀಯರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು.

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವು ಯಾವುದನ್ನು "ಅಭಿವೃದ್ಧಿ" ಎಂದು ಕರೆಯಿತೋ ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. "ಅಭಿವೃದ್ಧಿ" ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆಢಳಿತದ ರಥ ಮುನ್ನಡೆಸಲು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ಥಳೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಉದಾ : ಭೂಕಂದಾಯ, ಭೂಮಿಯ ಅಳತೆಯ ಕ್ರಮ. ಅದರ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಭೂಮಿಯು ಒಂದು ಸಂಪತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದರಿಂದ ಭೂ ಕಂದಾಯ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು.

ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಶುರುವಾದವು. ಭೂಮಿಯೆಂದರೆ ಸಂಪತ್ತು, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. "ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯಿರಿ, ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪಾದಿಸಿ" ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮಂತ್ರವಾಯಿತು. (More on Modes of Power and the Peasantry – Partha Chatterjee, Subaltern Studies, (Vol. II), p. 310-348, Ranajith Guha, Ed., 1996), *Trade Unions in a Hierarchal Culture, The Jute Workers of Calcutta, 1920-50,* Dipesh Chakrabarthy, Subaltern Studies, Vol. III, p. 116-150 ಮತ್ತು *Conditions for knowledge of working class conditions : Employers Government nad Jute Workers of Calcutta 1890-1940*, Dipesh Chakrabarty, Subaltern Studies, Vol. II, p. 258–308). ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭೂಕಂದಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಭಾರತೀಯರು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಶಾಹಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟವೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಯಾರಿಗೆ ಯಾವುದು ಬೆಳೆಯ ಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ರೈತರು ಬೆಳೆಗೆ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ಭೂ ಕಂದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುವಂತೆ ಯುರೋಪ್ ಮೂಲದ ಜಮೀನು ಎಂದು ಸ್ವಂತದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೂಲತಃ ರೋಮನ್ ಭೂ ಕಂದಾಯ ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಈ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಬಂದವು ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಸಂಪನ್ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೂ ನಾಗರಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಜರ್ಮನಿಯೇ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಾಗರಿಕತೆ – ಚರಿತ್ರೆ – ಭೂಮಿ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ

ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಭಾವದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಯಿತು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ "ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಡೆತನ" ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು (**History inside out – The Argument, J.M. Blant, p. 1715**).

ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭೂ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಯಿತು. ಇದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಕಲೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಮತ್ತು ನೈಜತೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಯಿತು. 1914–1945ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಬುದ್ದಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಆಢಳಿತ ವರ್ಗವು ಈ ದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಎಂದರೇನು ಅಂತ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದರು (**Bipin Chandra**). ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾನ್ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಇದನ್ನೇ "ಗ್ರೇಟ್ ಡಿಪ್ರೆಶನ್" (**Great Depression**), ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ; ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಕೇನ್ಸ್‌ನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಸಮತೋಲನ ತತ್ವ ಅಥವಾ **Equilibrium Theory**). ಇದು ಕೇವಲ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ತತ್ವವು ಭೂಗೋಳದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ 'ಪ್ರಾವೇಶಿಕತೆ' (**Regionalism**) ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಮೂಲತಃ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೆ.

1. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮತೋಲನ ದೃಷ್ಟಿ
2. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿರತೆ
3. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟ ಸಮತೋಲಿನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಕೂಡಾ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಹೊರಟವು.

   ಅ) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅದರದ್ದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿರತೆಯಿರುತ್ತದೆ.

   ಆ) ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಿತನ (**Relativism**) ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು.

ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶದ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಸಾಹತು ದೇಶದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ 20ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದವರೆಗೂ ಇತ್ತು. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ **'Equilibirum Theory'** ಯು ಮೂಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಈ ದೇಶಗಳ ಜನರು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಲೋಕ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಿನ್ಯಾಸವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಗೌರವ ರೂಪಕವಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ತನ್ನ ಆರಾಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಇತರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಗುಲಾಮಿ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯದು. ಆದರೆ ಇದು ತೀರಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಸಾಹದ ಪರಿಭಾಷೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವು ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಗಾರರು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ನವ ವಸಾಹತುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗಾರರು ಮತ್ತು ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗುಣಸ್ವಭಾವದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಂದರೆ ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವೀಗ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು, ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣವಾಗುವ ಅಪಾಯವೊಂದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಈ ಸಮೀಕರಣದ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ.[11] ಈ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸಮೀಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಅನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭೂಗೋಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ತರುವಂತಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಒಂದು "ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು" ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ "ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದ"ಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ದಿನದಿನದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಪೂರ್ಣದೇಸಿ", "ಪೂರ್ಣ ವಸಾಹತು" ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತುಂಬಾ ತ್ರಾಸದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಈಗಿನ ಒಂದು ಕವಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನು ನಡೆಯುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಕ್ರಮದ ತನಕ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟು - ಸಾವಿನ ಅರ್ಥವೂ ದೊರೆಯಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ನಾವು ಆಳಿದ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ದೇಶವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆಳಿದ ದೇಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯ. ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಾಗಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇರೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯುತ್ಸಂಚಾರ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯುತ್ ಸಂಚಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಹದಾರಿಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಎರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಈಗಾಗಲೆ ಬಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಈ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ "ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ", "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ"ದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಪರಿಚಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೇವಲ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ತನ್ನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಮುಖಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿನಯದ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಾನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದಾಗ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೈನಂದಿನ ಉಸಿರು ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಒಳ ವಿದ್ರೋಹಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯ್ಕೆಯು ಹಾಡಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಖಾದಿಬಟ್ಟೆಯ ತನಕ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರವು ಈ ತರಹದ್ದಲ್ಲ. ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎರಡೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೊತ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಇದೇ ಅರ್ಥದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವವರು ಎಲ್ಲಾ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲುವಾಗ ಬೇರೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಯೂರೋಪಿನ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧ್ರುವಗಳು (**Daniel J. Borison**, 1958, ಪು. 393). ಆದರೆ ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣವು ಕೂಡಾ ನಾವು ಕಲಿತುಕೊಂಡ ಪರಿಭಾಷೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬಹಳ ಉದಾರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಯವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲಸದ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಮ್ಮೆಲ್ ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದುರಂತ ನಾಟಕ ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ನಡೆದು ಬರುವಾಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೆ ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಸಮೂಹದ ಪದನುಡಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. ಬಕ್ತಿನ್ ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅದು ಅನಧಿಕೃತವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (**Bakhtin**, 1968, ಪು. 72). ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನಪ್ರಿಯ ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಸೀ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು

ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದರ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಲಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ವೈದಿಕ = ಮಾರ್ಗ = ಯಜಮಾನ = ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧ

ಅವೈದಿಕ = ದೇಸೀ = ಪರ್ಯಾಯ = ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿಪರ

ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಂಪರೆಗಳು. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವು. ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ :

ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರೋಧವೆಂದರೆ – ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು. ಇಂಗ್ಲೀಷೆನ್ನುವುದು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸೆರೆಮನೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ತೆಳುವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ; ಆಳುವ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಆರ್ಥಿಕ ; ಮತ್ತು ಭೂಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಭೂ ಕಂದಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ನವೀಕರಣವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕೈಗೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಭೂಮಿಯ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾಪನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಕಂದಾಯ ಇಲಾಖೆಗಳು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿರುವುದು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಒಂದೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುವುದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟವು ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ದೇಶೀವಾದದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನುಜ್ಜೀವನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಭಾವುಕವಾದ ಮನೋಭಾವನೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಸಮಾಜಸುಧಾರಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಆದರ್ಶವಾದ ಇವುಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಒಲವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕನ್ನಡದಂತಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ – ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, 1989, ಪು. 47).

ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಆರಾಧನೆ ಇರುವುದು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲೇ. ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯು 1902 ಹೊತ್ತಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ದೇಶೀಯ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸ್ವದೇಶೀ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದಂಶವಾಯಿತು. ಇದು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವಾದವೂ ಹೌದು. ಸ್ವರಾಜ್ಯ, ಧರ್ಮರಾಜ್ಯ, ರಾಮರಾಜ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಜಾತಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗಾಂಧಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾತ್ರ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯು ಒಬ್ಬ ರಾಜಕೀಯ ನೇತಾರ. ಗಾಂಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೊರೂರು ಕೆಲವು ಕಡೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ "ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ನಡುವೆ ಉದಾರವಾದಿ, ಮಾನವತಾವಾದವೂ ಸಹ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು. ವಿಶ್ವಮಾನವ : ವಿಶ್ವ ಭ್ರಾತೃತ್ವ, ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಪನೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಡೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಲುಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದು ತಲೆಕೆಡಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕುತೂಹಲ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿ ಈ ತರಹದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬಾರದಿರುವುದು.

ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಅಲ್ತೂ ಸರ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಮಾನವತಾವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಥಿಯರಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ"

ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ' ಇದನ್ನೂ ಮಾಸ್ತಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರು ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಲ್ಲೂ ಸರ್ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸ ಅನ್ನುವುದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ರೂಪು ತಳೆಯಿತು. ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮಾನತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನವತಾವಾದವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಆದಾಗ ಉಳಿದುದು ಗೈರುಹಾಜರಾಗುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಂತರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ರಹಿತ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಅವರೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್‌ಟನ್ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ಕವಿತೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಷಯ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಕವಿತೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ್ದು ಹಾಗೆಯೇ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮವೂ ಕೂಡಾ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನಾಮಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (**Terry Eagleton**, 1989, ಪು. 20). ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಕ್ರದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮಾತೆ, ಭಾರತ ಮಾತೆ ಮೊದಲಾದವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಆಗು ನೀ ಅನಿಕೇತನ" ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೆತುತ್ತಾ "ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ" ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿತು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಭಾವಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ

ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವು ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನದ ಸಂಗತಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಶೆಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರೆದರು. ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಅವರನ್ನು ಮೂಲ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆ ಜೊತೆ ಬಂದ ವೈರುಧ್ಯ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಜರುಗಿದವು. 1835 ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಎಜುಕೇಷನ್ ಆಕ್ಟ್ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜು ಮತ್ತು ಮದರಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಒಳಗಡೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದರು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ವರ್ಗವು ಉದಯವಾಯಿತು. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಲು ತೊಡಗಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಓದುಗವರ್ಗದ ಅಭಿರುಚಿಯು ಬದಲಾದಾಗ ಆ ಖಾಲಿ ಜಾಗವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬ ತೊಡಗಿದವು. ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಸದು ಬೇಕಿತ್ತು. ಲೇಖಕರೂ ಹೊಸತನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು.

ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬರಹಗಾರರು ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವಾಗಲೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ರಚಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ, ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವೀಕರಣವು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವೀಕಾರವು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಸಂವಾದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿಶೇಷವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವಿದು. ಸ್ವೀಕಾರ

ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಯಂತೂ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು.

ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂರಚನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಈ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಕ್ಷಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದ ಅಂತಿಮ ನೆಲೆಯಿರುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ನೆಹರೂರವರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಕರ್ಷಕ ಉದ್ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. "ವಿವಿಧತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ" ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲ ಬಿಂಬವನ್ನು ಹೀಗೆ ಏಕ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಪರಿಕ್ರಮ ಬಂದಿರುವುದು ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಿಂತು ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದವು ಈ ರೀತಿಯದು.

ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ನವೋದಯ ಕೃತಿಕಾರರ ನೆಲೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನವ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಬಂದಂತೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವಾಗಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಂಬಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಅಧಿಕೃತರೂಪವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು "ದೇಶೀಯತೆ"ಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವುಕ ನಿಲುವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಭಾರತೀಯ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿಜವಾದ ಹಾಜರಾತಿಯು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಮುಖವೊಡ್ಡಿನಂತರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿದು.

ಹೀಗೆಂದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ರೀತಿಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬರಹಗಾರರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬಂದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾಗುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೆಂಬಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯವು ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ತೀರಾ ಅನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಿಂಬದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪು ಇರುವುದು – ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಉದ್ಘೋಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು. ಈ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ನಿಲವು ಯಾರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು? ಭಾರತೀಯ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಕೂಡಾ ಈ ಸುಧಾರಣವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರೊಬ್ಬರ ಉದಾಹರಣೆಯ ಈ ವಿಷಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮತಲವನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯದೂ, ಕೆಡುಕೂ ಎರಡೂ ಆಯಿತು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಲಾಭವಾಯತು, ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ನಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುವ ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯವಹಾರವಿದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಿದ್ದುದು – ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮತಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ. ರಾಟೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಗಿರಣಿ ಯಂತ್ರ ಬರುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಹತ್ತಿಯ ಗಿರಣಿಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿದರೆ ? ಈ ರೀತಿಯ ಛಿದ್ರೀಕಣದ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ದುರ್ಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಕ್ತಿಯುತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ

ಕರುಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಲ್ಲದು.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಅಕ್ಷರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಡಮೂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಗ – ದೇಸೀಯು ಬೇರೆಯದೇ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ತಾನೆ? ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಭಜನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು. ಈ ವಿಭಜನೆ ಮಾರ್ಗ – ದೇಸೀ, ನಾಗರೀಕ – ಅನಾಗರೀಕ, ಕಲಿತವರು – ಕಲಿಯದವರು ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಮಾದರಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಕಾರಂತರು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುತಳೆದಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು "ಮುನ್ನಡೆ"ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಅದು ನಾಡಾಡಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಧುನಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಾರವಾದ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವ ಬದಲಾವಣೆ, ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊಸ ರೂಪವು ಈ ನಡುವಣ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಆಳುವವನ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಲಾಗಿರುವ ಚಳುವಳಿಯ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನವಿದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪಾರ್ಥೊಚಟರ್ಜಿಯವರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪಶ್ಚಿಮ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿಯ ಮಾದರಿ. ಈ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ, ನೈತಿಕತೆ, ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವ

ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪಿನದು. ಈ ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ (**Partho Chatterjee,** 1986, **P.** 1). ಪಾರ್ಥೊ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವಾಗ ಜಾನ್‌ಪೊಮೇನಾಟ್ಸ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಬೇರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾಗರಾಜ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಸಮಾನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ
2. ಸಮಾಜ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ
3. ಸಮಾನ ಭಾಷೆ (ಹಲವಾರು ಭಾಷೆಗಳಿದ್ದರೂ ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಸಮರ್ಥನೀಯವೇ. ಉದಾ :ಭಾರತ, ರಷ್ಯಾ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ)
4. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ (ನೇಷನ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ)
5. ಸಮಾನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವರೂಪ (ಇದನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದುಂಟು)

(ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ : ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್., 1988, ಪು. 4).

ಆದರೆ ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಾಹಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗಲ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ (**Cohen, C.A.,** 1987, **P.** 6).

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಶರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಮೀನಿನ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ಕಿರುಗಣರಾಜ್ಯ' (**Little Republic**) ಎಂದು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಕರೆದರು.

ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಉತ್ಕರ್ಷ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯು ಎಷ್ಟು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಲ್ಲಟವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಮೈತಾಳ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನು. ಈ ತರಹದ ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವನು. ತಾನು ವೈದಿಕನಾಗಿದ್ದೇನೆ – ಪುರೋಹಿತಕರ್ಮ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೋ, ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಈ ವೈದಿಕ ಕರ್ಮಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನಾದ ರಾಮೈತಾಳ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕುಲಧರ್ಮವು ಅವನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿ–ಕುಲಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನನ್ನು ಜೀವವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲುಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮೈತಾಳ ಉಗ್ರವಾದಿಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೇಲುಜಾತಿಯವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು ಹಾಗೂ ಮೇಲುಜಾತಿಯವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಉಗ್ರವಾದಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. **(Rajani Kothari)** ಹಾಗೂ ರಾಮೈತಾಳನು ವೈದಿಕ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮೈತಾಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಿಯಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಭಾವವು ಅವನ ಮೊಮ್ಮಗ ರಾಮನ ಮೇಲೆ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಭಾರತದ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ಅದೇ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾರತದ ಏಕತೆಗೆ ಅಪಾಯತರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗಲೂ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ; ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಯುಗದ ಪೂರ್ವವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆ ಇದೆ. ಹಾಗೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಭಾರತವು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಗುಣಗಳಿವೆ ಹಾಗೂ ಅವಗುಣಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಅದರದೇ ಆದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ – ರಾಮೈತಾಳ ಅವನದೇ ಆದ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಜೀವನ ಧರ್ಮವು ಲಚ್ಚನದಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಊರೂರು

ಅಲೆಯುತ್ತಾ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಆತ ಹುಸಿಯಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೇ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಾಮನದು ಒಂದು ಜೀವನಾದರ್ಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಜೀವ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಅವನು ನಿರುತ್ಸಾಹಗೊಂಡುದು ಅವನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತಂದಿತು ಎಂದೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ನಿಂತವರು ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯಂಥವರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವು ದೊರೆತಿದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಅದುವೇ ರಾಜಕಾರಣದ ರಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಶಿಕ್ಷಣದ ಇದರ ಪ್ರಭಾವವಾಯಿತು. ಹೊಸ ಹೊಸ ಸೇತುವೆ, ಅಣೆಕಟ್ಟುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು : ಭಾರತೀಯ ನಾಟಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಇದು ತಾನೇ ತಾರ್ಕಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಿದ್ದವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಚಗಳೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ರೀತಿ–ರಿವಾಜುಗಳಿದ್ದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗಳ ಕಸುಬುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಮೂನೆಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅರ್ಜುನ ಅಪ್ಪಾದೊರೈಯವರು ಈ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (1981, ಪು. 119). "ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವನು ಅರ್ಚಕ. ಆದರೆ ದೇವರ ಸೇವೆ ಮಾಡುವವರೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಚಕರಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ", ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿಯೂ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿದ್ದವು. ಆಯಾ ಊರಿನ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿದ್ದವು. ಅವುಗಳ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ಊರಿನ ರಕ್ಷಣೆ, ಊರಿಗೆ ಮಳೆ ಬರಿಸುವುದು, ಬೆಳೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ರೋಗ–ರುಜಿನಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ದೂರ ಇಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇವುಗಳ ಕಂಡ ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರವು, ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಯಿದೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಂಟ್ರೋಲ್ ಆ್ಯಕ್ಟ್ (1821–26) ಇದರಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. 1828ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕರ್ತನ ನೇಮಕಾತಿಯು ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರದಿಂದ ನಡೆಯಿತು (**Arjun Appadori,** 1981, **p.** 119-120). 1828ರಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಾದೊರೈಯವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರದಿಂದ ಮದರಾಸಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕರ್ತನ ನೇಮಕಾತಿಯು ನಡೆಯಿತು.

2. ದೇವಸ್ಥಾನ ಆಯ–ವ್ಯಯದ ಪಟ್ಟಿ ತಯಾರಿಸಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಕಲೆಕ್ಟರಿಗೆ ನೀಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.
3. ಆದಾಯುವನ್ನು ಸರಕಾರದ ಅನುಮಿತಿಯಿಲ್ಲದೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ.
4. ಚರ್ಚಿನ ವಾರ್ಡ್‌ನ್ನು ದೇವಾಲಯದ ನೌಕರರನ್ನು ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು.
5. ದೇವಸ್ಥಾನದ ಆದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸಿವೆಯೂ ಕೂಡಾ ದೇವಾಲಯದ ಕಲೆಕ್ಟರಿಗೆ ತಿಳಿಸಬಹುದಿತ್ತು.
6. ಕಲೆಕ್ಟರ್ ಧರ್ಮಕರ್ತನಿಗಿಂತ ಉಚ್ಚ (ಪು. 126).
7. 1832ರಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು (ಪು. 139).

1791ರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ನ್ಯಾಯ ; ಸಮಾನತೆ ; ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೈ ಹಚ್ಚಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 1838ರಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಸೊಸೈಟಿಫಾರ ದಿ ಈಕ್ವೆಸಿಜನ್ ಆಫ್ ಜನರಲ್ ನಾಲೇಜ್ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಾರುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಕಂ ನುಡಿಯ ಹುಟ್ಟು, ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಬೆಟಗೇರಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ', ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರ "ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವ" ದಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದಂತಲ್ಲ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲ. ಇವು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಈ ನಾಲ್ಕು ಕೃತಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖಕರು ತಳೆದಿರುವ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನೈತಿಕತೆಯಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಜನಜೀವನ ; ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ತಾವು ಏನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕಲ್ಪ ಬಲವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಗತಕಾಲದ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೂ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥನ ; ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮವಾಗದಿರುವ ಹಂಬಲ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಜೀವನ, ವೈಭವಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು

ಸೂಚಿಸುವುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ವಿವರಣೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು : ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಅವರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಿಲುವಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಆ ಕಾಲದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿದ್ದವು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಕೃಷಿಯಾಧಾರಿತ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೃಷಿಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಸಾಹತು ಆಳಿತವು ಕಂದಾಯ ಹೇರಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯವು ವಿದೇಶಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಿದೇಶಿ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು "ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ" ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಆಯುಧಗಳಿಲ್ಲದೆ "ವಿದೇಶೀ"ಯತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನೆನಪು, ನಂಬಿಕೆ, ಜೀವನ್ಮುಖಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಜಕಾರಣವಲ್ಲ. ಸೈನ್ಯ, ಪರಿಕರ (ಆಯುಧ) ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ರಾಜಕಾರಣ ತನ್ನ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರವು ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ, ಮಿಲಿಟರಿ ಶಕ್ತಿ, ಪೋಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಪೋಲೀಸರು ಎಂದರೆ ಈಗಲೂ ಭಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪೌಜದಾರನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಚರ್ಚುಗಳ ಗಮನವಿದ್ದುದು ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರ : ನೈತಿಕ ಪ್ರಸರಣ. ಜನಸೇವೆ (ಶಾಲೆ–ಆಸ್ಪತ್ರೆ)ಗಳಲ್ಲಿ ; ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು; ಕಾರಂತರ ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಿಶನರಿಗಳು ಕಂಪೆನಿಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಕಂಪೆನಿ ಸರಕಾರವು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಲಾಭಾಂಶದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನಹರಿಸಿತ್ತು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂದರೆ ಅದರ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ "ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆ" ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಬ್ರಿಟೀಶರು ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತಾಡಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯಲೇಬೇಕಾಯಿತು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಜನರು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಢಳಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವೆಂದರೇನು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟಗಾರರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ತಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಸುಬುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಬಗೆ ಹರಿಸೋಣವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ'ಗೆ ಮುನ್ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೆ ನೇತಾರರು ಬೇಕಿದ್ದರು. ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ – ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಮಾತ್ರ ಅವರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ "ಏಕತೆ"ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುಂಪಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ "ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ"ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಹೋರಾಟ' ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಹೊಸ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸರಕಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸರಕಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ನಮ್ಮದೇ ಆದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಉದ್ಧಾರವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ "ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರ" ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವು ಭಾರತದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಮುಂಚೂಣಿ ನಾಯಕರಾದ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ 'ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ', 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆ', 'ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ', 'ಅಹಿಂಸೆ', 'ಕರನಿರಾಕರಣೆ' ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಗಾಂಧಿಯವರ "ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆ" ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇರಿಸು ಮುರಿಸನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತ್ತು. ಕೆಳ ಜಾತಿಯ, ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಗಾಂಧಿಯ 'ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ', 'ಅಹಿಂಸೆ' ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ಕಾರಂತರ "ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸರಸೋತಿ, ನಾಗವೇಣಿ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪಿತ–ಪೀಂಚಲು ; ಸೇರಿಗಾರರಿಗೆ ಗಾಂಧಿ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕುಂದಯ್ಯ; ಹೂವಯ್ಯ ಕಲಿತವರು. ಆದರ್ಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು. ಅವರಂಥವರಿಗೆ – ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಅಂತರವಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಇಡಿಯ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅನಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಳ ಜಾತಿಯ, ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದರೂ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಂದೋಲನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿದ್ದ ಗುರಿಕಾರರು ; ಅರ್ಚಕರು ; ಶ್ರೀಮಂತರು – ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಿನಂದಿನದ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ, ಉಳಿದುದು ನಗಣ್ಯ, ಒಂದೆಡೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಢಳಿತಕಾರರು ಇದ್ದಾಗ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ದೊರೆತವು. ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೂ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂಬುದು "ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕ"ರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ'ಗಳು ಇದ್ದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು : ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವಹಿಸಲಿಲ್ಲ.

ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಹಾಗೂ ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ" ಏಕಾಂಗಿತನ ಹೊಂದಿದ್ದವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮ ಅನುಕರಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಮುಖ್ಯ ಕನಸು ಇದ್ದುದು 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಜ್ಯ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನೈತಿಕತೆಯ ಅಂಶವೂ ಇತ್ತು.

ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏಕರೂಪಿ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಜನರನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ; ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಹೀಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಜನರನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳೆಂದು ಯಾರೂ ಕರೆಯುವುದು, ಒಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರ ಕುಲ, ಗೋತ್ರ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಭೇದದ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಂಥ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿರುವವರು ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ (**Homi K. Bhabha**). ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರದ್ದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಒಬ್ಬರಂತೆ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸ್‌ನ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ "ವ್ಯಕ್ತಿ" ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಸಮೂಹವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸುವುದು ; ಪಾರ್ಥಚಟರ್ಜಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೆ – ಸಂವಾದಿಯಾದ (**Arbitary**) ರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಹುಡುಕುವುದು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಚರಿತ್ರೆ ಹೇಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕಾಲಾತೀತವಾದುದು ಮತ್ತು ಅದು ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರವು ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ "ಸಮಯ" (ಕಾಲ) ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜಾಗಕ್ಕಿಂತ ಅವಕಾಶವು ಮುಖ್ಯ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಏಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತ, ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಒಂದೇ. ಅದು ಸಮಗ್ರತೆಯೆಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತದ ಧರ್ಮ ಸನಾತನವಾದುದು. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿತು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅದರ ಹೋರಾಟದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮಕ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಉಂಟಾಯಿತು (**Homi Bhabha**). ಈ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರಬೇಕೆಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಸಮಾನ ಮನಸ್ಕರ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಜನರ ಉದ್ಯೋಗ – ಮುಂತಾದವು ಯಾವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂಗತಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಗತಿಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾದವು. ಉದಾ

: ಗಣೇಶನ ಹಬ್ಬ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ಅದು ಜನರಿಗಾಗಿ, ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಏಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಢಳಿತಕಾರರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರೂಪವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಆಂದೋಲನವು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ; ಜನರ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವು ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ರೇಮಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಪ್ರಕಾರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಚಹರೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ **(Raymond Williams, 1980, Problems in Materialism and Culture)**.

ಸೈದ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಲಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜನರು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಡೆ ಅವಲಂಬಿರಾಗುತ್ತಾರೆ **(Said 1989, Representing the Colonized – Critical Inquires, Vol. 15, No. 1, Winter)**.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಕಲ್ಪಿತ ಕುಲಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ – ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯೆಂದರೆ – ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಸಮನ್ವಯ ; ಸಮಾನತೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವು ಸೀಮಾರೇಖೆ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಬೇರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು, ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾನೂನು, ಖಚಿತವಾದ ಆಜ್ಞೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮುಖ್ಯ, ರಾಜಕೀಯ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ಟೇವಾ ಇದನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಯು

ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಫ್ಯಾನನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾನು ನಿಶ್ಚಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತೀಯ ಬರವಣಗೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಂದ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.



10. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕಳೆದ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ನಾವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಎಂಬ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಕಳೆದ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ – ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು :

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ. ಇದು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೂರು ಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದಡೆಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಕಟ ಪರಿಚಯ (ಇದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು) ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಈ ಮೂರರ ನಡುವೆ ಅವರು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಗಮದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಚೈತನ್ಯವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಯೂ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಹುವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದವೋ ಅಷ್ಟೇ ಯುರೋಪಿನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಕರಗಳೂ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು

ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪುಗೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ, ಭವ್ಯತೆ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್‌ನ ವಾದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು "ಜ್ಞಾನ"ವೆಂದು ಕರೆದೆವೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. "ಜ್ಞಾನ"ಕ್ಕೂ ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಂಟನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಯಿತು. ಯಾವುದು ಯುರೋಪಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವು ಏರ್ಪಾಡುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಕಂಡು ಬಂತು.

ಎರಡನೆಯಾದಾಗಿ, ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು. ಇದನ್ನು ನಾವು "ಸಮತಲದ ಜ್ಞಾನರೂಪ"ಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರಗಳು : ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮಗಳು : ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳು. ಅದರ ಸಿಲೆಬಸ್‌ಗಳು : ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆ : ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಹೊಸ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು (ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವಿಸ್ / ಕ್ಲಾರ್ಕ್ / ಸಂಪರ್ಕಸಾಧನ). ಏಕರೂಪವಾದ ಕಾಯಿದೆಗಳು – ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದವು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಏಕರೂಪದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಏನೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗದ ಜನಾಂಗಗಳಿದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಅಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರವೂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅದುವೇ ಆಗಿದೆ (ಉದಾ : ಮಲೆಕುಡಿಯರು ; ಕೊರಗರು ಇತ್ಯಾದಿ ಜನಾಂಗಗಳು). ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಎದುರಿಸಿದ ಜನರು / ವರ್ಗಗಳೂ ಇವೆ.

ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಕಥನಗಳು ಕೂಡಾ ಏಕಮಾದರಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಈ "ಅನುಭವ" ನರೂಪಣೆಗೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಅನುಭವ ನೇರವಾಗಿ ದೊರಕದಿರುವ ಸಂಕಥನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ನೇರವಾಗಿ ದೊರಕಿದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ : ಆ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷಣ ದೊರೆಯಿತು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅವಕಾಶಗಳು ಲಭ್ಯವಾದವು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಹೊಸದೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈ ಮಾರ್ಗವು "ಕಸಿ" ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಹೋಮಿಬಾಬಾ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ – ಈ ಯುಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳದ್ದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ "ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿ". ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ "ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ"ಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮುಂದುವರಿಯುವಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಫ್ರೆಂಚ್ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಉದಾ : ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ "ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ" ನೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಎದುರಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ

ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ "ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ" ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಾರ್ತ್ರನನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಯಾವುದೇ ಹಂಗಿಲ್ಲದಂತೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ 'ಪಯಣ ಮತ್ತು ಶೋಧ', ಅಮೂರರ 'ಕೃತಿ ಪರೀಕ್ಷೆ', 'ಕಥನ ಶಾಸ್ತ್ರ', ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ', ಡಿ.ವಿ. ಶಂಕರ್ ಅವರ "ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ" – ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಗೂ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರಸೋವೈಸಃ ಕೃತಿಯ 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ', ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ "ಭಾಷೆ ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಭಾವೋಪಯೋಗಿ"ಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕುವೆಂಪು–ಬೇಂದ್ರೆ, ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ, ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಮುಂತಾದವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ "ಪರಿಕರ"ಗಳಿಗೂ – ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ "ಪರಿಕರ"ಕ್ಕೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ – ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ – ವಿ.ವಿ. ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾತ್ರಗೂ–ಚೋಮನಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾರಂತ, ಪೈ, ಕುವೆಂಪು, ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮೆದುರು ಇರುವ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿದವರು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನವರು ಕಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ; ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆ ; ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿ ; ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳುವಳಿ (ಕಾರಂತರ "ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ"ಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರ ಬರುತ್ತದೆ). ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರು. ಅಖಂಡ ಭಾರತಾಂಬೆ ; ಅವರ ಮಗಳು ಕನ್ನಡಾಂಬೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದ್ದು. ಅದು ಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವರು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ – ಈ ರೀತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಹೀಗಾಯಿತು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಾಚೆಗಿನ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಅರಿವು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಗ ಜನವರ್ಗ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳ ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗವು ಒಂದು. ಅದು "ಪಶ್ಚಿಮ"ದ ಜ್ಞಾನ ; ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗ (ತತ್ವಜ್ಞಾನ) ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಪರ್ವಕಾಲ. ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಬಂಡವಾಳವಾದ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಶಿಕ್ಷಣ – ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಮೂಲತಃ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪೂರ್ವದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

17 ಮತ್ತು 18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು

ಬಹುದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ (ಅವನತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ) ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಕಾಳಜಿಯು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸವಾಲಾಯಿತು. ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಬರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ಇನ್ನಿತರ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿಲ್ಲ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆ). ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವೋ ಆಗ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಉಂಟಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪರ್ವವು ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾಗಿತ್ತು. ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ಮುದ್ರಿತ ರೂಪಗಳ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮೆಕಾಲೆ, ಬೆಂಟಿಂಕ್ ಮೊದಲಾದವರು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಶಿಕ್ಷಣ ಯಾವ ರೂಪದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಚರ್ಚಿಸಲು ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆಡಲಿತ ನಡೆಸುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸ್ಸಿದ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಗಾಂಧಿಯಂತಹ ಚಿಂತಕರು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಕ್ರಮ, ಎರಡೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕೈದಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುವ ಗಾಂಧಿ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕುವೆಂಪು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ದೇಶದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದವು. ಹಾಗೆಂದು ಈಗಲೂ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು **Colonial** ಶಿಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೋ ಅದುವೆ ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದವರೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ

(ನಾಟಕಾದಿಗಳನ್ನು) ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದವು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು, ಸಹೃದಯರೆಂದರೆ ಯಾರು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದವು. ಆಯಾ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆದ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೂಲತಃ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನೇರವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕಾದಿಕಲೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬದುನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದವು. ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ–ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದ, ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಟಕವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಶಿಷ್ಟರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ (ಆಗ ಅದು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಇದ್ದರೂ ಸಹ ನಾಟ್ಯದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಕಲೋನಿಯಲ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾದವು:

1. ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ನಾವು ಎಷ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು? ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬಹುದು? ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುಧು.

2. ದೇಶೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಅದರಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು?

ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ 'ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯು ಜರುಗಿತು. ಈ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ **(Critical practice)** ಒಂದು ಮಹತ್ವದ 'ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಅದರದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿನೂತನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವ, ಕೆಲಸವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿದಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪು.ತಿ.ನ., ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಶ್ನೆ ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ – ಈ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೆರೆಕೊರೆದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ "ಆನ್ವಯಿಕ" ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ

ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖೇನ ಒಂದು ಮೌನದಿಂದ (Silence mode) ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದ. ಹಾಗೆಂದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಅದರ ಹರಹು ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ; ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಓದು ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಚನ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ – ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ತುರ್ತು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು, ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಬಹು ಭಾಷಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾಡಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಅದು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಯಿತು. ಟಿಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆ ಎತ್ತುವ ಬಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಹಳೆಗೆ ನಾಂದಿಟಿ, "ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರ", "ನಾಗ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಚಾರ" ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬದಿಯಿಂದ ಓದುತ್ತಾ ಬಂದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಲುವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬ ಹೊಸ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಹೊಸ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖನಗಳು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ "ಅಕಾಡೆಮಿಕ್" ಅಲ್ಲದೆಯೂ ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಕೆಲಸ ಎರಡೂ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರು ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಓದುಗರೂ ಬದಲಾದರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಬದಲಾಯಿತು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಲೇಖಕ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಸ್ಥಳ, ಅವಕಾಶ (Space), ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ಲೇಖಕ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು

ಹೇಳುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಈಗಿನ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದಲೂ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಂತು, ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸುಲಭ ನೋಟಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಕರಗಳು ಎಷ್ಟು ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ (ಪಾಂಡಿತ್ಯ) ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗಡಿ ರೇಖೆಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ

1. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದನೇ ಹಂತ.
2. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ – ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿ.
3. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸನ್ನವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಳರಾಹಿತ್ಯ, ಕಾಲರಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳು.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಳಹದಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅವು ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ನಿರಚನದ ಒಂದು ಪರಿಕರ, ರಚನಾವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕರ ಎರಡನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಅವು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು : ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ – ಅದರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಓದು ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದು ; ಕೃತಿಗಳ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದು – ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇದು ವಸಾಹತುವಾದವು ಮಂಡಿಸುವ "ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ", "ಒಂದು ದೇಶ", "ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ" ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಶೋಧ", ಬೆಟಗೇರಿಯವರ "ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ" ಇವು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗುವುದು. ವಸಾಹತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಇದು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜವೊಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ – ನಾವು ಅಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜವು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯು ಪುನರ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇವಿಷ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿವೆ.

ವಸಾಹತುವಾದದ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಯು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದಾಗ ಅಥವಾ ಈ ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿದ ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

1. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.
2. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ.
3. ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೂ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.
4. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಪ್ರಕಾರ – ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.
5. ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ, ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಅರ್ಥ – ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.
6. ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ – ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು.

ವಸಾಹತು ದೇಶದ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು "ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅನುಕರಣೆ"ಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋದಾಗ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸೃಜಿಸುವ ರೂಪಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ; ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ; ನವ್ಯ, ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ – ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ; ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ? ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಹತ್ಯಾರವನ್ನು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ; ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ; ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ; ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕನ್ನಡಿಯಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸುಲಭವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಜಾತಿ"ಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು

ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ? ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿವೆ :

1. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ "ಜಾತಿ"ಯನ್ನು ಮತ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ "ಜಾತಿ"ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು – ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ", "ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

2. ಪ್ರಗತಿ ಶೀಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎರಡು ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ : ಒಂದು ಅ.ನ. ಕೃಷ್ಣರಾಯರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು – ನವೋದಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿರಂಜನರ ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು "ವರ್ಗ"ಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

3. ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಮತ್ತು "ಸಾಹಿತ್ಯ"ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಲೋಹಿಯಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಒಳಗಾದವು.

4. ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಕಿರುಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದವು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ..

ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿರುಚಿಯೊಳಗೆ ತರುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ 1950ರವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅಂದರೆ ನವೋದಯ – ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವೆಂದು ಅನಿಸಿದರೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಳಜಿಗಳಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ', ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ' ನಿರಂಜನ ಅವರ "ಬುದ್ಧಿ–ಭಾವ ಬದುಕು" ಸಂಕಲನದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಅರ್ಥ ನಿರಂಜನ ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ಓದುಗ ವರ್ಗವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದಿಗೆ ಮರಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ; ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಲೇಖನಗಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುರಿಯಿರುವುದು – ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಯುರೋಪಿನ

ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ರೂಪು ತಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ, ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯುಗದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ನಿಲುವಿನ, ಹೊಸ ಓದುಗ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಶೀಲನೀಯ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. **17** ಮತ್ತು **18**ನೇ ಶತಮಾನದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿಮರ್ಶೆ ಆ ಕಾಲದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಆ ರೀತಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನವ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳು ಏನಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿತು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು : ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳ ಕಡೆಗೆ ಓದುಗರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ "ಚಂದ್ರಹಾಸನ ಕತೆ" "ಜ್ವಾಲೆಯ ಕತೆ" ಕುವೆಂಪುರವರ "ಉಪಮಾಲೋಲ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ" ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು : ಒಂದು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಪರಿಕರಗಳು. ಅದು "ಅಲಂಕಾರ", ಟಿರಸಸಿದ್ಧಾಂತಟಿಗಳ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಎರಡನೆಯದು – ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ "ತೌಲನಿಕ ಅಭ್ಯಾಸ" ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ, ಪಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮ – ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ – ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು (ಇದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ). ನಮ್ಮ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ "ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ"ಯಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಉದಾ: ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರ "ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ" ಈ ತರಹದ ಕೃತಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮತ್ತು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ

ನಡುವೆ ಕೃತಿಯ ಬದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸೇತುವೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವ ಯತ್ನವೂ ನವೋದಯ ಮೇಲಿದ್ದುದರಿಂದ "ಕನ್ನಡಪರ" ಕಾಳಜಿಯು ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸೆ ; ವಿಮರ್ಶೆ; ವಿವರಣೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದಿರುವ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ನಾವೀಗ ಯಾವುದನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರು "ಒಂದು ರೂಪ"ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರರಂತೆ" ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳು – ಕಥನದ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ರಸಾನಂದ, ದರ್ಶನ, ಆನಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಅರ್ಥಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ "ಅಲೌಕಿಕ", "ತತ್ವಜ್ಞಾನ" ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬಗೆಗಿನ ನೈತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿವೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬರೆದು ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ, ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆದರ್ಶದಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಿಮರ್ಶೆ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ "ಆದರ್ಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣ ಸಾಧಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ "ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ" "ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ" ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ – ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಯ್ಕೆಗಳಿದ್ದವು. ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಒಟ್ಟು ರಚನೆ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಆಗಿದ್ದವು. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು. ಉದಾ : ಕುವೆಂಪು ಅವರ "ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ" ; ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಕಟು ಟೀಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು. ಮೂಲತಃ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ

ಮಾನವತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡುವುದಲ್ಲದೆ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಶಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಲ್ಲ. ಈ ಗುಣದ ಒಂದು ಎಳೆಯು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಉದಾರತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತವಾದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿದವು.

1. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ : ಇಂಗ್ಲಿಷ್
ಸಂಸ್ಕೃತ
ಆಧುನಿಕ ಪಥ್ಯ
ಹಳೆಗನ್ನಡ

2. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ
ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ
ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವೇ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಗುಣವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಕಾಳಿದಾಸ ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಾಟಕಕಾರ ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಮತ್ತು ಬಲಪಂಥೀಯ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜೀವನ ಅನ್ನುವುದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಿರಾಶಾದಾಯಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ

ಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲ

ಬರಿಯ ಭಾವಗೀತ

ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕಲ್ಪನೆಯ, ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರದೆ ಅದೊಂದು ಪರ್ಯಾಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯದ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರು ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಗೂ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿರುವುದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯಾದರೂ ಕೃತಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಪರವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವರ ನೈತಿಕ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿತ್ತು. ನಿರಂಜನ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಮತ್ತು ಅ.ನ.ಕೃ. ಅವರ ಬರಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ತುಂಬಾ ಅಂತರವಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳು (ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು, ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮಗಳು) ಇವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಬಿಡಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ.

1. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆ.

2. ಎರಡನೆಯದು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಂದಾಗ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಚಹರೆ.

ನವ್ಯವೆಂದರೆ ಹೊಸತು ಎಂದರ್ಥ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು **New Criticism** ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ **(Modern)** ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ತತ್ಕಾಲೀನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಸಮಕಾಲೀನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಸದ್ಯ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ, ಈಗಿರುವ ; ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಚೀನ ; ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನದು (ಕ್ರಿ.ಶ. 15ನೇ ಶತಮಾನ). ಪ್ರಾಚೀನವೆಂತಲೂ – ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನವೆಂತಲೂ, (17ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಈಚೆಗಿನ

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಹದಿನೇಳು ; ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ) ಆಧುನಿಕ ; (ನವ್ಯ) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕವೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ; ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ; ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ; ಧರಿಸುವ ಬಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ, ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಪರ್ಯಾಯದ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಹೌದು.

ನವ್ಯತೆ, ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇದು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ; ಜೀವನದ ಅಸಾಂಗತ್ಯ ರೂಪಗಳು ; ಅಮೂರ್ತತೆ ; ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ನಿಷ್ಠತೆ ; ಒಂಟಿತನ, ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳು ನವ್ಯದ ತಳಹದಿಗಳಾದವು. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ತೀವ್ರತೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೋಪ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆ, ಬಂಡವಾಳವಾದ – ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗಳಾವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ "ನವ್ಯತೆ" ಹುಟ್ಟಲು ಇದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. **1950**ರ ದಶಕ ಅನಂತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೂರು ನೆಲಗಳು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಿಯನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಇಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ನಡುವೆಯೇ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು "ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ" ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ . ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಗಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು : ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ನವ್ಯತೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದಂತೆ ನೇರವಾಗಿ ನಗರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, "ಭಾರತೀಯ ನವ್ಯ" ಎನ್ನುವುದು "ಸಾಂಸ್ಥಿಕ" ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬೌದ್ಧಿಕ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಬಿರುಕುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಏಕಾಂತ ಜೀವಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಂಪು" ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ "ಯುರೋಪ್ ಚಿಂತನೆ", "ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆ" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದು ಜನರನ್ನು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ : ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಗುಂಪು, ಇನ್ನೊಂದು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ಗುಂಪು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಗುಂಪೆಂದರೆ – ಅನಕ್ಷರತೆ, ಬಡತನ, ಹಳ್ಳಿ, ರೈತರ ಗುಂಪು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ – ದಿನಂದಿನದ ಬದುಕನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗ ಈ ಗುಂಪಿನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ನವ ವಿದ್ಯಾವಂತ – ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು "ನಗರದ ಕೇಂದ್ರ"ದಲ್ಲಿ ; ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಯುರೋಪಿನ

ಕಾಲುವೆಯಿಂದ ಬಂದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿಯೂ; ಹೆಚ್ಚು ನವೀನ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿತು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜರುಗಿತು. ನವ್ಯದ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರು ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದುದು ; ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ; ಬೆಳೆದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು "ಆಮದು" ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ಇದು ತಾಯಿ ಬೇರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ನೆಹರೂ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಸಹ ಮತವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಡಿಗರ "ನೆಹರೂ ನಿವೃತ್ತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ" ಕವಿತೆಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 1950ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ರಾಜಕಾರಣವು ಭಾರತದ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ : ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳು ; ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತನ್ನ ನೀತಿ ; ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾರಿತು. ಅದರ "ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ"ಯು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಿಸಾನರ ಪರವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಹಿಡುವಳಿದಾರರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟಲು ಹೊರಟಿತು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವು ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆಯೂ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಧ್ರುವಗಳೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯಿತು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು – ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ – ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿ ; ಪಠ್ಯ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅಮೂರರ ಕೃತಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ, ಪಠ್ಯದ ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆ : ಅದು ಪಡೆದು ಅರ್ಥ ಆಯಾಮವು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪದ್ಯವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಪದ್ಯದೊಳಗಿನ ಒಂದು ಶಬ್ದವು ಮತ್ತೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ "ರುಜುವಾತು" ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ಪದ್ಯ ಬಗೆವ ಬಗೆ" ಎನ್ನುವ ಅಂಕಣವು

ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದೇ ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ. ಪದ್ಯವು ಹೇಗೆ ಶಾಬ್ಧಿಕವಾದ ಕಟ್ಟಡವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಪದ್ಯವು ಹೇಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ "ಕಾಲಂ"ನ ಲೇಖನಗಳು ಸೂಚಿಸಿವೆ.

ನವ್ಯದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನೋಡುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅಡಿಗರ "ಭೂಮಿಗೀತ" ಸಂಕಲನದ ಕುರಿತು – ಅದರಲ್ಲಿಯೂ "ಭೂಮಿಗೀತ" ಕವಿತೆಯ ಕುರಿತು ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಬರೆದ ಲೇಖನವು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯ ನಾಡಿಬಡಿತ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ – ತಜ್ಞ ವೈದ್ಯನೊಬ್ಬ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ನಾಡಿ ಬಡಿತವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ; ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದ ರಾಜರ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಂಕಲನವು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಅದರ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕವಿತೆಯ ಓದು ಎಂದರೆ ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಕ್ರಮದ ಒಳಗಡೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ ಎಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಏಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್‌ನ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಏಲಿಯಟ್ಟನ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಒಂದು ಹೊಸ ಕಲಾಕೃತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯೊಂದು ಬಂದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೂಡಿದಾಗ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೊಸದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಕ್ರಮ ಸ್ವಲ್ಪಿಲ್ಲ ಸ್ವಲ್ಪು ಬದಲಾಗಲೇಬೇಕೆಂದು ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯೂ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತದೊಡನಿದ್ದ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧ ತನ್ನ ಅಳತೆ, ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗತಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ವರ್ತಮಾನವೂ ಗತಕಾಲವನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಎಲಿಯಟ್ ಬಂದು

ತಲುಪುತ್ತಾನೆ (ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, **1981**, ಪು. **3**). ಎಲಿಯಟ್ಟಿನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬರೆದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರೂ "ಪರಂಪರೆ" ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ತುಂಬ ಸೀಮಿತವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒದಗಿಸಿತ್ತು (ಎಲಿಯಟ್‌ನಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಆತ ಎದುರಿಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ. ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂದೇಹಗಳು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದು ಆತನಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು). ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡಿರುವುದು ಎಲಿಯಟ್ಟನ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ. ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಕರೆದರೋ ಅದು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಎಲಿಯಟ್ ಕೂಡ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿಯಮದೊಳಗಡೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೇ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸೀಮಿತ ವಲಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧ ಪಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದರ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಸದಸ್ಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪರಂಪರೆಯ ಸದಸ್ಯತ್ವ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ನಿರೂಪಣೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅದು ಪರಿಭಾವಿಸಿತು. ನಿರೂಪಣೆಯು ಕಾವ್ಯದ ಬಹು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾವ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ನರೂಪಣೆಯ ಕೌಶಲ ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನು ಅಥವಾ ಉಲಿಯ ಉಯ್ಯಾಲೆ ... ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು (ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು).

"**1952**ರಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿ ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಕವನ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಅಡಿಗರು ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬರುವ ತನಕ ಇದ್ದ ವಾತಾವರಣ ಈಗ ಸಮೂಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿದೆ .... ಮೋಡವಾಗಿ ಮೇಲೇರಿದ್ದ ಮನಸ್ಸು ಮಳೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಹಳ್ಳಿಕೊಳ್ಳಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಳದಲ್ಲಿ ಕೂತಿದ್ದ ಕೊಳೆ ಕೆಸರಾಡಿಯೆಲ್ಲ ಈಗ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದು ಕನ್ನಡಿಯಂಥ ನೀರು ಕಲಕಿದೆ ಎಂದು ಬರೆದರು. ಅಡಿಗರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಈಗಲೇ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ನೋಟದ ರೂಪಾಂತರ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಸರಾಡಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ ; ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಜನಕ್ಕೆ ಆ ಕಡೆ

ಮನಸ್ಸು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಉತ್ಸಾಹ ಕಡಿಮೆಯಾದೊಡನೆ, "ಇಲ್ಲ, ಇಲ್ಲ – ಏನೊಂದನೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಇವನು" ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರ ಹೊರಡುತ್ತದೆ ; ಮಾಡದೆ ಇದ್ದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ದುಃಖ, ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಶ್ರೀರಾಮನೋ, ಬುದ್ಧನೋ ಆಗಬಹುದಿತ್ತೆಂಬ ತಾಪ, ಹಾಗೆ ಮಾಡದ ಮನುಷ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿಯದು ತಲೆಕೆಳಗಾದ ಆದರ್ಶಪ್ರಿಯತೆ, ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಸಿಸಂ (ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಹೊಸ ಕವಿ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ – ಲೇಖನ) ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್‌ನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯೊಳಗಡೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾವ್ಯದ ಓದಿಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯ ಆಂತರಿಕ ಆಟಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಾಡುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಓದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷೆಯು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲಾತ್ಮ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರ "ಜೀವಂತ ಧೋರಣೆ"ಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ "ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ"ಯು ಈ ಮಾದರಿಯದು. ವಿಮರ್ಶಕನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ನಿಕಟ ಓದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪದಶಃ ಇರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದು ಬಿಡಿಸಿನೋಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಗೊಂದಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ನಡೆದಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಅದು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ರೀತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಅನೇಕ ಕಾಲೇಜು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪಠ್ಯದ ಓದುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಧಾನವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು.

ಈಗಲೂ ಅದೇ ಮಾದರಿಯ ವಿಧಾನವೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪಠ್ಯದ ನಿಕಟ ಓದುವಿಕೆ ಎಂದರೆ ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ನೆಲೆಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಂದು ತಲುಪಿತು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯೂ ಕೂಡ ಹೌದು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾಕೆ ಬೇಕು – ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಉತ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಂದು ಓದಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಬೇರೆ, ಕಾವ್ಯವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಒಂದು ಥಿಯರಿಟಿಕಲ್ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ (ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ).

ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವೊಂದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕನು ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಷ್ಠನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ "ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ", ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕರ "ನಿರಪೇಕ್ಷ" ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಬಹುದು.

ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೇಂದ್ರವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ "ಶಿಲ್ಪ–ವಿನ್ಯಾಸ" ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯಂತಹ ಹಿರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅವರ ನವ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ "ಪೂರ್ವಾಪರ", "ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ", "ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು" ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಲೋಹಿಯಾವಾದದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದದ್ದು.

1970ರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ದೇಸೀಯತೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಮನಗಾಣಬೇಕು. 70ರ ದಶಕದ ಅನಂತರದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಎರಡನೆಯ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಿಮರ್ಶಕರು ನವ್ಯ ಮತ್ತು ನವೋದಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಮತ್ತು ಯಾತಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಡಪಂಥೀಯವಾದಾಗ ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಅನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕನಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಜನಪರವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ಪರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಾದರೂ ಇದನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಹೀಗಾದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಬಹುಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಅನಂತರದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ "ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ" ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗತೊಡಗಿತು.

ಬದ್ಧತೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಅದು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿತು.

ದಲಿತ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ; ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ; ಮ.ನ. ಜ., ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಹರವೆ ಮುಂತಾದವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಬರಹಗಳ ಕ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬರಹ ; ಜಾತಿ–ಸಮಾಜ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಈ ಮಾದರಿಯ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಒಂದು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅದು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ, ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಕ್ಕೂ – ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ್, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಮೊದಲಾದವರಿಗೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ತರ್ಕಗಳ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ, ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ ಬರಹಗಳು ಬೇರೊಂದು ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೂಡಾ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ, ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ತೇಜಸ್ವಿನಿ, ಕವಿತಾ ರೈ, ಆಶಾದೇವಿ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ದೇಶೀವಾದದ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ; ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥೂಲ ರೂಪವಿದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಳೆದ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.



11. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮೌನವೇ ಉತ್ತರ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ :

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ, ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವಾಗ್ವಾದವೇ ನಡೆದಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಲೆಯ ಒಟ್ಟು ಆಕೃತಿ : ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಪು ಪಡೆವ ಧೋರಣೆಯ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಈ ವಾಗ್ವಾದವು ನಮಗೆ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಿಶಿಷ್ಟ ರಂಗಭೂಮಿಯಾದ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಅರೆ–ಆಚರಣೆಬದ್ಧ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇದು ಎರಡು ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು : ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ದೇಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಎರಡು : ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಅದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೇರೆ ಚಹರೆ ಪಡೆದಿದೆ.

ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಲೆಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಬಹುದು :

1. ಯಾವುದೇ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮುಖಾಂತರ ಕಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆ. ಕಲಾ ವಿಧಾನವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ.

2. ಕಲೆಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನ.

3. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ಕಲೆಯೊಂದರ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೇಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ಇಂದು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಡುಕಾಟದ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು

ವಿಶಿಷ್ಟ ರಂಗಭೂಮಿ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ದೇಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಂತೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಹತ್ವದ ಪಂಥಾಹ್ವಾನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಲೆಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ರಹದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ ಭರತನಾಗಲೀ,[1] ನೃತ್ಯ, ನೃತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತ ಪಡಿಸುವ ಸಿಂಹ ಭೂಪಾಲನಾಗಲೀ ಈ ದೇಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಯು ಒಡ್ಡುವ ಪಂಥಾಹ್ವಾನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿಯೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭರತ ಮತ್ತು ಸಿಂಹಭೂಪಾಲ[2] ಇಬ್ಬರೂ ದೇಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವೊಂದು ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ರಂಗಭೂಮಿಗಳ ನೆರವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದಂತಹ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಉಗಮವೂ ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ : ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರವೊಂದಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದು ಈ ಕಲೆಯ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧದ ಪರೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು. ಪ್ರಮೇಯ ರಚಿಸುವುದಾದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗಣಿಸಬಹುದು :

1. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಕಲೆಯು ಅಲೌಕಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

2. ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ದೇಸಿ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಅವಕಾಶವು ಮೂಡಿ ಬಂತು.[3]

3. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಲವಲವಿಕೆಯ ಅಂಶವಾದರೆ ಆಗಮಿಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಆದರ್ಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆ.

4. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ವಿದೂಷಕರಲ್ಲಿ ; ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಸಂಗತಿಗಳು (ಇತರ ಆ ತರಹದ ಕಿರಾತ / ಬೇಟೆಗಾರರು ಇತ್ಯಾದಿ) ವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ, ಆಗಮಿಕದ ವ್ಯವಹಾರವು ಜನರ ದೈನಂದಿನ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ಮೀರಿಸುವಂತಹುದು. ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಮಾತುಗಳು ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಮುಂದುವರಿದು ಮಾತು ಆಕಾಶಗಮ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಬಕ್ತಿನ್ – ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ).

5. ಜನರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಜನರನ್ನು ತಿದ್ದುವ, ಜನರ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮೀರಿ ವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಒಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಆಕಾಶದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮಾನವಲೋಕದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ ವಿದೂಷಕರು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಿನ್ನವಿಸುವ ಈ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರವು ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ, ಸಮೂಹದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ.

6. ನಾಯಕನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗುಳ್ಳ ಈ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಆಯಾಮವೊಂದಿದೆ. ಖಳನಾಯಕನ ಮರ್ದನವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಕೇಡಿನ ಮರ್ದನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಕೇವಲ ಪ್ರಮೇಯಗಳು.[4]

1.2. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ,

1. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೈಗೂಸಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರಬೇಕು.[5] ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹಳೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಗೌರವವಿಲ್ಲದ ಕಾಲವದು. ಭಾಗವತರು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕ್ಯಾಂಪನ್ನು ನಡೆಸಲು ಯಾರಾದರೂ ಜಮೀನುದಾರರ ಆಸರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಕಲಾವಿದರೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಜಮೀನುದಾರರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೇ ಬಯಲಾಟವಾಗಿ ಆಡಬೇಕಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಭಾಗವತರೇ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಯಂ ರಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ದೊರೆಯಿತೇ ಹೊರತು ಮಾತಿಗಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಭಾಗವತರು ರಂಗದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

2. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯು ಶುದ್ಧ ಶೈಲೀಕೃತ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲ.

3. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮತಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು.

4. ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೆವ್ವ, ದೇವರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ (ನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ) ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದವು.

5. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿಲ್ಪ, ರಂಗಭೂಮಿ) ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಭವ್ಯತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ, ವಾಸ್ತವದ ಗೈರು ಹಾಜರಿ ಕೂಡಾ ಸಕಾರಣವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ.

6. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಘಟಿತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು.[6]

1.3. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಮುದ್ದಣನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಕುರಿತಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ.[7] ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬ ತನ್ನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ರಾಮಾಯಣದ ಕಥಾನಕವನ್ನೇ. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಈ ಪಂಚವಟಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಕೃತಿ. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬ ಈ ಟಿಪಂಚವಟಿ ಪ್ರಸಂಗಟಿದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹೊಸದನ್ನು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು "ಪಂಚವಟಿ" ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಎಚ್ಚರ ಮಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹ. "ವಾಲಿವಧೆ" ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಂತೂ "ವಾಲಿ"ಯ ಬಾಯಿಂದ ರಾಮನ ಬಗೆಗೆ ದೂಷಣೆಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಂತೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಾಮನ ರಾಜತ್ವವನ್ನು, ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ವಾಲಿ ಪಾತ್ರವಂತೂ ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ.[8] ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ "ಸೀತಾಪಹಾರ"ದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಗಂಡಸುತನ"ದ ; ಪ್ರಬಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಂಕೇತ ಹೊಂದಿರುವ ವಾಲಿಯಾಗಲೀ ರಾವಣರಾಗಲೀ ತಮ್ಮ ದುರಂತವನ್ನು ತಾವೇ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವವರು.[9] ಆದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಬಹುಮುಖಿ, ಅರ್ಥದ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೃತಿಕಾರನು ಬಳಸುವ ಆಶಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ಅರ್ಥದ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವವನ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ; ಅವನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

"ದಶಕಂಠನನುಜೆಯ ಕಂಡನು । ಕಾಣುತಸುರ ಚಿತ್ತದಿ ಭ್ರಮೆ ಗೊಂಡನು "

ಎಸೆವ ಓಲಗವಬೀಳುಕೊಂಡನು । ಅತಿ ಕುಶಲದಿಂದೊಳಗೆದ್ದು ಬಂದನು ॥ (ಸೀತಾಪಹಾರ)[10]

ಇದಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಖ್ಯಾತ ಅರ್ಥದಾರಿ ಶ್ರೀ ಶೇಣಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ರಾವಣನು ಬೀಳುಕೊಂಡದ್ದು ಕೇವಲ ರಾಜಸಭೆಯನಲ್ಲ ಇಡೀ ಸಮಸ್ತ ಲಂಕೆಯನ್ನು. ಪತ್ನಿ ಪುತ್ರರನ್ನು ಕೂಡಾ ಬೀಳುಕೊಂಡದ್ದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ರಾವಣನು ಕುಶಲಗೊಂಡುದು, ರಾಮನ ಬರವಿಗಾಗಿ. ಅರ್ಥದಾರಿಯೊಬ್ಬನ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಈ ಮಾತಿನ ಮಂಟಪ ಕಲಾವಿದನ ಅನುಸಂಧಾನಿತ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಕಲಾವಿದನ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಹೀಗೆ ಬಹುಮುಖಿ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪದ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ನಡೆಗಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ "ನಡೆ" ಎಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ.[12]

ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಗದ ಕಲೆಯಿದು. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದ ಪರಂಪರೆಯ ಔಚಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಯೊಂದಿದೆ. ಈ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಡು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಪಾಠವಿದು.

ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದೆ ಸಂದುಹೋದ ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣ (ಚರಿತ್ರೆ)ಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಬರೆದ ಮುದ್ದಣ ಮತ್ತು ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭೇದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜೃಂಭಿತ ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ರೂಪವೊಂದರ ಗುಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವ ಬರಹಗಾರರ ಮಿತಿ. ಈ ರೀತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅದ್ಭುತ ಮತ್ತು ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿ ಜಗತ್ತು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ.

ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಸದ್ಯದ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವೆಂದು ನಂಬುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಆಗಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು ಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಇದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭ್ರಮಣವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

1) ಚರಿತ್ರೆ (ಪುರಾಣ) : ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಾಮಾಜಿಕ.

ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭ್ರಮಣ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಸಹಜವಾದ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಿದ್ದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ನೇರವಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸಮೂಹವೊಂದು ನಂಬುವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರ ಸಹಜವಾದ ಸೂಚನೆ (ಕಾಮನ್ ಕೋಡ್)ಯೊಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದವನ್ನು ಇದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಸಹಜ ಸೂಚನೆಯ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲ ನೆಲೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬ, ಮುದ್ದಣ ಇವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರೇರಣೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನಂಥ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಬರೆದು ಇಟ್ಟುಹೋದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೇ ದೃಶ್ಯದ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದರು. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮಾಡಿದರು.

ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನಾಗಲೀ, ಮುದ್ದಣನಾಗಲೀ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು.

ಮುದ್ದಣನ ವೈಚಾರಿಕ ಕೇಂದ್ರ	ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು (ವಸ್ತು)	ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು
1) ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಮನಸ್ಸು	1) ಪೌರಾಣಿಕವಾದುದು	1)ಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಗ
2) ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕಾಲಘಟ್ಟ	2) ವಿಜೃಂಭಿತ ಜಗತ್ತು	2) ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು
3) ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ	3) ಮೂಲ ಕವಿಗಳು ಬೇರೆ	
4) ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ	4) ಸುಖಾಂತ ಮಾದರಿಯವು	
5) ಮರಳಿ ಭಾರತೀಯತೆಗೆ		

ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕವಿಗಳು ದೇಸಿ ಪರಂಪರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಇರುವ ದೇಸಿಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಗ್ರಾಮೊಕ್ಕಲಮಹಾಭಾರತ' ಅಥವಾ ಜೈನ ಕವಿಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು.

ಮುದ್ದಣನ 'ಕುಮಾರವಿಜಯ' ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ [13] ವಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಥಾನಕ ಕುರಿತು ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರು ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಪದ್ಮಾಸುರನು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವನೆಂಬ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಇಂದ್ರ ಶಚಿಯರು ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯು ಸಾಂಸಾರಿಕ ವಿಪತ್ತು ಬಂದಾಗ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಚಿಂತೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶಚಿಯು 'ಬಡವರಿಗೆ ಎಡರು ಎತ್ತ ಪೋದಡೆಯು ತೊರೆವುದೆಂತು ಅಕಟಾನೊಸಲಕ್ಕೆರವೆ ಹಾ, ವಿಧಿಯೇ" ಎಂದು ದುಃಖಿಸುವಾಗ ಇಂದ್ರ-ಶಚಿಯರು ದೇವತೆಗಳೇನಲ್ಲ : ನಮ್ಮಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯರೆಂದೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ (ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರು, 1974, ಪು. 251-252) ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ.

"ಹೀಗೆ 18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಥಿರಪಟ್ಟಿದ್ದಿತಲ್ಲದೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ಕಥಾನಕಗಳು ರಂಗಸ್ಥಳದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಕಂಡಿದ್ದವು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಯಕ್ಷಗಾನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಸ್ತಾರ ಕಾಲವೆನ್ನಬಹುದು (ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ). ಆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, 1974, ಪು. 242). ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ 'ಹಿಂದಿನದನ್ನು' ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುವುದು.

ಈಚೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿರುವ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೊಡಬಹುದು.

1) ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಈಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಗರಕ್ಕೂ ಹಳ್ಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೊಳೆತು ನಾರುತ್ತಿರುವ ನಗರದ ಪರಿಸರ ಒಂದೆಡೆಗಿದ್ದರೆ, ಹಳೆಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗಿದೆ. ನೇಗಿಲಿನ ಬದಲಿಗೆ ಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರ್ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಜಮೀನುದಾರರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾರಸುದಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರ ನರಳಾಟದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಕಲೆ"ಯ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ.

2) ಕೆಲವರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ದೊರೆತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವಂತೂ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವರಿಗೆ ದೊರೆತಿದ್ದು, ಕೆಲವರು ಎಸ್.ಎಸ್.ಎಲ್.ಸಿ.ಯೋ, ಪದವಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲೋ ಉತ್ತೀರ್ಣರಾಗಿ, ಅನುತ್ತೀರ್ಣರಾಗಿ ದಿನಗಳನ್ನು ತಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಹೀಗಾಗಿ ವಿಕೇಂದ್ರಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಮೋಜಿಗಾಗಿ ತಹತಹಿಸುವ ಈ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರನ್ನು : ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ಈ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದುಡಿತವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

3) ಈ ಸೂಚಿತ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗದ ವೇಳೆಯನ್ನು ಟಿ.ವಿ., ವಿ.ಸಿ.ಆರ್., ಸಿನಿಮಾ, ರೇಡಿಯೋ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತಿಂದು ಹಾಕುತ್ತಿವೆ. ಅಭಿರುಚಿಯು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ.

4) ಈಚಿನ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನವಂತೂ ಒಡೆದು ಹೋಗಿದೆ. ಮೂವತ್ತು ಮಂದಿ ಸದಸ್ಯರಿದ್ದ ಕುಟುಂಬಗಳು ನಾಲ್ಕೈದು ಮಂದಿಯಿರುವ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಜಮೀನು ಇಲ್ಲದ, ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕುಟುಂಬಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ದುಃಖದ ಹೊಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಉಳಿವುದಂತೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲ.

5) ಇಷ್ಟಿರುವುದಾದರೂ ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಅಲ್ಪವಾದುದು. ಕೆ.ಎಸ್.ಆರ್.ಟಿ.ಸಿ. ಬಸ್ಸುಗಳು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಸಮಾಜ ಬದಲಾದಂತೆ ಕಲೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ತಾನೆ? ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧದ ಬದಲಾವಣೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಕಲೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದ್ದು ಯಾವುದು? ಹೊಸ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ವಿರಮಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಜಾನಪದ ಕಲೆಗೆ, ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲದ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈಗಂತೂ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗತೊಡಗಿದೆ.[14] ಉಳಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೂ ಉಳಿಯುವುದೇ?

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಖಯಾಲಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಖಯಾಲಿ ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನದಲ್ಲ.

ಸಮಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂಥದ್ದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದೊಂದು ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಂದ ಯಕ್ಷಗ್ಗಾನದಲ್ಲಿ ಶೀತಲವಾದ ಜಗಳವೊಂದಿದೆ. ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ "ಸಂಪ್ರದಾಯ"[15] ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಹೊಸಬರು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಳಬರ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸಬರು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಸಿಡುಕುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಹೊಸಬರ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹಳಬರು ಚಿರಿಗುಟ್ಟಿತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಈಚೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸಬರ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿದೆ. ಹೊಸಬರ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ಒಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು:

1. ಹೊಸಬರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಪರಿಸರದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಈಗ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಹವ್ಯಾಸಿ ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮೂಹದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ತೀರಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.
2. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಓದಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ : ಫ್ರಾಯ್ಡನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.
3. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.
4. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.
5. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಕಲಿಕೆ : ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ವಿಮರ್ಶಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ "ಯಕ್ಷಗಾನದ ರೂಪ"ದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ಕೌಶಲವನ್ನು ತುಂಬಲು ಈ ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿದೆ.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಕಮರ್ಶಿಯಲ್ ಸಿನಿಮಾಗಳ ಶೈಲಿ ಜನಜೀವನವನ್ನು ತುಂಬಿದಂತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕರು ಹೊಸ ಹೊಸ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಟೆಂಟ್ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಕೈಕೂಸಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ.[16] ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜನರು ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ವರ್ತುಲ.[17]

ಈ ವರ್ತುಲದ ನಡುವೆ ಬದಲಾದ ಯಕ್ಷಗಾನದ ರೂಪವಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಲಾಭದಾಯಕವಾದ ಉದ್ದಿಮೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಕಮರ್ಶಿಯಲ್ ಕಲೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ.[18]

ಈ ವರ್ತುಲದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ.[18] ಇಲ್ಲೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

1. ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಶ್ರೀ ರಾಘವ ನಂಬಿಯಾರ್, ಶ್ರೀ ಕಂದಾವರ ರಘುರಾಮಶೆಟ್ಟಿರಂಥವರು ಯಶಸ್ವಿ ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತರೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, 'ತ್ರಿಪುರ ಮಥನ' ಅಮರ ಶಿಲ್ಪಿ ವೀರ ಕಲ್ಕುಡ, 'ಮಹಾಕಲಿ ವಗಧೇಂದ್ರ', 'ಚಕ್ರೇಶ್ವರ ಪರೀಕ್ಷಿತ' ಹೊಸದೊಂದು ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಕೃತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಮೃತರು ಹೊಸ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ.[19] 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿನಿ'ಯಂತಹ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗವಂತೂ ಜನಮೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಕೃತಿ. ಆಗೀಗ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರು ಮಾಡಿದ್ದಿದೆ.

ಕೆಲವು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮೀಯ ಮಾದರಿಯ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ತುಂಬುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು, ಇವು ಗಲ್ಲಾ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಭರ್ತಿಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ.

ಒಟ್ಟಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ರೂಪವು ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗತೊಡಗಿದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ರಂಗಸ್ಥಳವು 10 ಅಡಿ ಅಗಲ, 12 ಉದ್ದವಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೈಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಳತೆಯ ಕ್ರಮ. ಇಬ್ಬರು ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಎದುರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಒಬ್ಬರ ಕೈಯು ಅಗಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದಾಗಲೂ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ತಾಗಬಾರದು. ಸರಿಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಅಡಿ ಉದ್ದವಿರುವ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು, ಮದ್ದಳೆವಾದಕರು ಈ ಹಿಂದೆ ಕೂತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದು ಒಟ್ಟು ರಂಗಭೂಮಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ನಕ್ಷೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ, ಉಡುಪಿ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಂಗಭೂಮಿಯೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ತಾಯ್ನೆಲವಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ಬೇರೆ ಕಡೆ' ಹುಡುಕಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರಂಗಭೂಮಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಒಂದು : ಕತೆಯನ್ನು ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸುವ ಭಾಗವತರು. ಎರಡು : ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಗಾರಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕಲಾವಿದರು.

ಪೀಠಿಕೆ ಅಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲ ಪದ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಮಿನಿ ಅಥವಾ ಝಂಪೆತಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ (ತ್ರಿವುಡೆ, ಏಕತಾಳಗಳು ಇರುತ್ತವೆ).

ಶಂಬರಾಸುರನ ಕಾಳಗ (ಉಷಾ ಪರಿಣಯ) ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗದ ಪೀಠಿಕೆಯ ಪದ್ಯವು ಹೀಗಿದೆ :

ರಾಗ ಕಾಂಭೋದಿ ಝಂಪೆತಾಳ
ತರಣಿ ಬಿಂಬವ ತುಡುಕುವಂತೆಸವ ಸೌಂದರ್ಯ ।
ಭರಿತ ವೈಭವದಿರಂಜಿಸುವ ॥
ನಿರುಪಮದ ದ್ವಾರಕೆಯ ವರ್ಣಿಸಲು ವಾಸುಕೀ ।
ಶ್ವರನಗಸದಳವು ಕೇಳ್ ಜನಪಾ ॥1॥

ಇದು ಭಾಗವತರು ಹೇಳುವ ಪದ್ಯ.

ಇದಕ್ಕೆ ವೇಷಧಾರಿಯು ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ, ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪದ್ಯ ನಿಂತ ಮೇಲೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : (ಕೃಷ್ಣ) "ತರಣಿಯ ಬಿಂಬವನ್ನು ನಾಚಿಸುವಂತಿರುವ : ಸೌಂದರ್ಯ ಭರಿತವೂ ಆಗಿರುವ ಈ ದ್ವಾರಕಿಯನ್ನು ನಾನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನಿರುಪಮ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ನಗರಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಜನರು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ". ಈ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ. ಈ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಒಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಭಾಗವತರು ಹೇಳುವ ಹಾಡು ಅರ್ಥದಾರಿಯು ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾತ್ರಧಾರಿಯು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಅಭಿನಯಿಸುವುದು ಭಾಗವತರ ಪದ್ಯ ನರೂಪಣೆಯ 'ಆಂಗಿಕ' ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪದ್ಯ ನಿಂತಾಗ ಅವನು ಕುಣಿಯುವುದು ಅಭಿನಯಿಸುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಣಿಯುವುದು (ನರ್ತಿಸುವುದು) ಭಾಗವತರು ಯಾವ ತಾಳವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ. ಅಭಿನಯಿಸುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ 'ಅಭಿನಯ'ದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಆದರೂ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಭಾಗವತರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಭಿನಯವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

1. ಪದ್ಯ – ಭಾಗವತನ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ – ತಾಳ – ರಾಗ ಬದ್ಧವಾದವು
2. ಕುಣಿತ – ತಾಳಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು ; ತಾಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕ
3. ಭಾಗವತರು ಬಳಸುವ ರಾಗ – ಭಾವಕ್ಕೆ ಪೂರಕ
4. ವೇಷಧಾರಿಯ ಕುಣಿತ – ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ
5. ಅಭಿನಯ – ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಸಾಧನ (ಆಂಗಿಕ) – ರಾಗವು ಭಾವದ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕ
6. ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು "ವಾಚಿಕ"

ಇವು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ – ಈ ರಂಗಭೂಮಿಗೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಈ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಮೇಲುನೋಟದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಈ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ನೇರವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಇದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟತರವೆನಿಸಿರುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಬರೆದವರು ಜತ್ತಿ ಈಶ್ವರ ಭಾಗವತರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1872–1945). ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಅವರ ಭಾಗವತರ ಜತ್ತಿ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು 9–11–1958ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಗ್ರಂಥ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ನನ್ನ ಪೂಜ್ಯ ತೀರ್ಥರೂಪರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1872ನೆಯ ಇಸವಿಯ ಅಗೋಸ್ತು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಸರಗೋಡು ತಾಲೂಕು ಬಾಯೂರು ಗ್ರಾಮದ ಜತ್ತಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಗೌರಮ್ಮ ಎಂಬವರ ಏಕ ಮಾತ್ರ ಪುತ್ತನಾಗಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿದರು ...... ಅವರು ತಮ್ಮ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ "ವರಾಹ ಚರಿತ್ರೆ" ಎಂಬ ಯಕ್ಷಗಾನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಸರ್ವೆ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರು. ಅನಂತರ ಮಂಡೆಕೋಲು ಗ್ರಾಮದ ಶ್ಯಾನುಭೋಗರಾದರು. 1902ರಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾನುಭೋಗ ಉದ್ಯೋಗ ಬಿಟ್ಟು ಭಾಗವತರಾಗಿ, ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಾಗಿ ಹರಿಕತೆಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದರು. ಇಚ್ಲಂಪಾಡಿ, ಕೂಡ್ಲು, ಕಟೀಲು, ದೆಕ್ಕೆ ತೋಡಿ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವತಾರಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದರು. ಅವರ ಕೆಲವು "ಪ್ರಸಂಗಗಳು" 1931ರಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾದವು.[21] ಮಕರಾಕ್ಷಕಾಳಗ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜತ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ :

ವಾರ್ಧಕ

ಈ ತೆರದಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕುಶಲವರಿಗೆಂದ ಕಥೆ
ಭೂತಳದೊಳಧಿಕ ಬಾಯಾರಗ್ರಾಮದೊಳು ವಿ ।
ಖ್ಯಾತಹ ಹವ್ಯಕ ದ್ವಿಜೋತ್ತಮ ಜತ್ತಿ ಕೃಷ್ಣಯ್ಯನುದರಾಬ್ಧಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ॥
ಜಾತನೀಶ್ವರನೆಂಬ ಬಾಲನಾಂ ವಿರಚಿಸಿದೆ ।
ನೀತೆರದಿ ಗುರುವಿಶ್ವನಾಥ ವೇಳಿಸಿದಂತೆ ।
ಚಾತುರ್ಯ ಸೊಂಪಿರದಡೇನು
ಹರಿನಾಮವಿಕೆ ಪೆರತೆಲ್ಲಮೆರಸಿ ಸಾಂದ್ರ ॥ (ಮಕರಾಕ್ಷಕಾಳಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ)

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತೃಗಳು ತಮ್ಮ

ಪರಿಚಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ತಾವು ಕಥಾನಕಕ್ಕೆ ಆಯ್ದ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನ ರುಕ್ಮಾಂಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದಿವಂಗತ ಹಲಸಿನ ಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ : ಸಿರಿಶಕ ಶಾಲಿವಾಹನ ಪದಿನೆಂಟನೆಯ ವರ ಶತಮಾನದೆಪ್ಪ ॥ ತ್ತೆರಡನೆಯ ಶ್ರಾವಣ ವದ್ಯ ದ್ವಾದಶಿಗಿರದೆ ಪೂರ್ಣತೆಯಾದುದು ॥6॥ ನೂತನವಾದ ಈ ಸರಿಣಿಯೊಳ್ನೊತಿ । ರೀತಿಗಳಿರೆ ಸುಜ್ಞರು ॥ ನೀತಿಯೊಳ್ಸರಿದುಗ್ಗೈದು ಪ್ರೀತಿಯೊಳ್ಮೆರೆಸಿರಿ । ವ್ರಾತವೊಂದಾಗಿದನು ॥ (1862, ಗಣೇಶ ಚತುರ್ಥಿ, ಪು. 56).

ಈಗಿನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಹಿಂದಿನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ, ಭಾಗವತಃ ಜೈಮಿನ ಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣಗಳಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕಥಾನಕಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಗಣಪತಿಯ ಸ್ತುತಿಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಚೌಕಿಯಲ್ಲಿ (ಮೇಕಪ್‌ನ ಸ್ಥಳ) ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುವಾಗ ದೇವರ ಸ್ತುತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಚೌಕಿಯಲ್ಲಿ "ದೇವರ ಕಿರೀಟ"ಕ್ಕೆ ಪೂಜೆಯಾಗಿ ಅನಂತರ ರಂಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ರೂಢಿ. ಇಲ್ಲಿ "ದೇವರ ಕಿರೀಟ"ವೆಂದರೆ – ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಧರಿಸುವ ಕಿರೀಟ (ಅದಕ್ಕೆ ಪೂಂಬೆ ಕಿರೀಟ ಎಂದು ಹೆಸರು)ಕ್ಕೆ ಪೂಜೆಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ನಾಯಕ ವೇಷಧಾರಿಯು ಅದನ್ನೇ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಎಲ್ಲಾ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳು ತಿರುಗಾಟಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವಾಗ ಪಾಂಡವಾಶ್ವಮೇಧವನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಕಿರೀಟವನ್ನು ಧರಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಅರ್ಜುನನಗೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನು ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸಾಮೀಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವವನು ಯಕ್ಷಗಾನ ತಿರುಗಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಪಾಂಡುವಾಶ್ವಮೇಧ. ಅಂತ್ಯವು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ.

1) ಇದು ಜೈತ್ರ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. 2) ಅಂತ್ಯವು ಕೆಟ್ಟ ಜನರ ಅವಸಾನವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ತಿರುಗಾಟ (ಯಾತ್ರೆ)ವು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲು ಅಶ್ವಮೇಧ ಪ್ರಸಂಗ ಬೇಕು. ಅಶ್ವಮೇಧ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಅಶ್ವಮೇಧದ ಕುದುರೆಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೋಗಿ ವಿಜಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮೇಳದ 'ತಿರುಗಾಟ' ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕತೆಗಳು ಮಹಾಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣ, ಉತ್ತರ ಭಾಗ, ಅಶ್ವಮೇಧ, ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳು ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೀರಿಕ್ಕಾಡು ವಿಷ್ಣು ಭಟ್ಟರ 'ಶಿವಕುಮಾರ

ಚರಿತ್ರೆ' ಅಥವಾ 'ಶಿವಪಂಚಾಕ್ಷರಿ ಮಹಿಮೆ' (1980) 'ಕಿರಿಗಹ ಬೋಧಕನು ನಾಗೈದಿರುವೆ ನೆರೆಯ ಪಾಡಿಕೇಶವ ಗುರು ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಕಮಲಕರನದಯದಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ 'ಕನ್ನಡದ ಸೇವೆಯಿದೆನ್ನುತ್ತಲಿ । ಕನ್ನಡಿಗರಭಿಮಾನದಿಂದಲಿ । ಮನ್ನಿಸಿದ ರಾನ್‌ಗೈದುದಕೆ ಸಂ । ಪನ್ನನಾದೇ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಾಭಿಮಾನ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ತೃ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಕನ್ನಡಿಗರ ಸೇವೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ದೈವದ (ದೇವರ ಬೆಂಬಲವಿದೆ. ಖಳನಾಯಕ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಸುರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಸುರರಿಗೆ ವರವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಬ್ರಹ್ಮ–ತಪ್ಪಿದರೆ ಶಿವ. ವರದ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಅವರು ನಾಯಕರನ್ನು, ಅಥವಾ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವರವೂ ಒಂದೊಂದು ಸಣ್ಣದೊಂದು ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹಿರಣ್ಯಕಶಪು ವರವನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಹೀಗೆ : ಹಗಲೂ ಅಲ್ಲ, ರಾತ್ರಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಒಳಗೂ ಅಲ್ಲ, ಹೊರಗೂ ಅಲ್ಲ : ಅಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಣ ಬರಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯರಿಂದ, ದೇವತೆಯರಿಂದ, ಮೃಗಗಳಿಂದ ಮರಣ ಬರಬಾರದು, ಯಾವುದೇ ಆಯುಧದ ಘಾತದಿಂದ ಸಾವು ಬರಬಾರದು. ಇದರಿಂದ ದೇವತೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನೂ ಅಲ್ಲದ 'ನರಸಿಂಹ'ನಿಂದ ಅವನ ವಧೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹಿರಣ್ಯ ಕಶಪುವನ್ನು ಕೊಂದಿರುವುದು ಸಂಜೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ. ನರಸಿಂಹ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಾಗ ಹಿರಣ್ಯ ಕಶಿಪು ಭೂಮಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನರಸಿಂಹನ ತೊಡೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ನರಸಿಂಹ ತನ್ನ ಕೈಯ ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಂಗಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸುರರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಮ್ಲೇಚ್ಛರು' ಎಂದು, ಅನಾಗರಿಕರೆಂದು, ನಿಶಾಚರರೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮ್ಲೇಚ್ಛರೆಂದರೆ – ಹೊರಗಿನವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, 'ಮ್ಲೇಚ್ಛರು' ಒಂದು ವರ್ಣಕ್ಕೆ । ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ. ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮ್ಲೇಚ್ಛರಿಗೆ ಯಾವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಮ್ಲೇಚ್ಛರ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮ್ಲೇಚ್ಛರ ಭಾಷೆಯು ಪವಿತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಅಪವಿತ್ರ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಸಮುದ್ರಯಾನ', 'ಮ್ಲೇಚ್ಛರ ಭಾಷೆಯನ್ನು' ಕಲಿಯುವುದು ಅಪವಿತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು.

'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. 'ಚೌಕಿ' ಮತ್ತು 'ರಂಗಸ್ಥಳ', 'ಕಾಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಗೆಜ್ಜೆ' ಎಲ್ಲವೂ ಪವಿತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲೆ ಚಪ್ಪಲಿ ಮೆಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನಡೆಯಬಾರದು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕತೆಯೂ ಕೊನೆಗೆ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯ' 'ಮಂಗಳ' 'ಭಾರತೀಯ ನೈತಿಕತೆಯ ಮೌಲ್ಯ'ವನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯ

'ರುಕ್ಮಾಂಗದ ಚರಿತೆ'ಯ ಪರಿಷ್ಕಾರಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ : 'ಅದೇ ಆಗಲಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗೈವುದೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಚ್ಚಿನ ಬಂಟನಾಗುವ ಕ್ರಿಂಯೆಂಯು. ಅದೇ ತಪಸ್ಸು. ಹಾಗಿರುವ ತಪಸ್ಸು ಬಹುಮುಖವಾಗಿರುವುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ "ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆಯು ಒಂದಾಗಿದೆ" (1950, ಪು. 11). 'ರುಕ್ಮಾಂಗದ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ ಏಕಾದಶಿ ವ್ರತದ ಮಹಾತ್ಮೆ ; 'ಸುಧನ್ವ ಕಾಳಗ'ದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರಿಯ ನಾಮಸ್ಮರಣೆ, 'ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು ವಧೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹರಿನಾಮ ; 'ಶಿವ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿ ಮಹಿಮೆ' ಶಿವನಾಮದ ಕೀರ್ತನೆಯು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕತೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳು ತಡಕಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವು ಬಿಂಬಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅನೇಕ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಂಗ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸನಾತನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳು, ಪ್ರಸಂಗಗಳು, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಳಗಳು ಕೂಡಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅರಸರು ಅಥವಾ ನಾಯಕರಿಗೆ 'ನಗರ'ಗಳು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿವೆ. ಒಂದೋ ಸೂರ್ಯವಂಶ ಅಥವಾ ಚಂದ್ರವಂಶಗಳಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಎದುರು ವೇಷದ ರಾಕ್ಷಸರದು ಶೋಣಿತ ಪುರ (ಶೋಣಿತ = ರಕ್ತ). ಅವರು ಬದುಕುವುದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ. ರಾಕ್ಷಸರು ದಿತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವರು. ಅವರ ವಂಶಗಳು ಕೂಡಾ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಅರಸರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ / ದೇವಲೋಕದವರು ಕೂಡಾ ಅದಿತಿಯ ಮಕ್ಕಳು. ಹಸ್ತಿನಾವತಿ, ದ್ವಾರಕೆ, ಅಯೋಧ್ಯೆ (ಸಾಕೇತ) ಇತ್ಯಾದಿ ದೊಡ್ಡ ನಗರಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಮೇಚ್ಛರೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಕ್ಷಸರ ವಾಸ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಅರಸನು ಸುಂದರ ನಗರಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಒಡ್ಡೋಲಗವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ (ಉದಾ : 'ಭಭ್ರುವಾಹನ ಕಾಳಗ'ದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಮಣಿಪುರ ದರಸನ ಚಾವಡಿ). ರುಕ್ಮಾಂಗದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಒಡ್ಡೋಲಗ'ದ ಪದ್ಯವು ಹೀಗಿದೆ : ವೇದ ವ್ಯಾಸನು ಯುಧಿಷ್ಠಿರನಿಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಅರುಹುವೆನು ಕೇಳದರ ನಿನಗಾ । ತರಣಿ ಕುಲದೊಳಗುದಿಸಿ (ಸೂರ್ಯವಂಶ) ಧರೆಯನು ಪೊರೆವನಾ ಸಾಕೇತ (ಅಯೋಧ್ಯೆ) ದೊಳು ರುಕ್ಮಾಂಗದಾಖ್ಯ ॥3॥" ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ರುಕ್ಮಾಂಗದನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ –

ರುಕ್ಮಾಂಗದ : ಬಲ್ಲಿರೇನಯ್ಯ ?

ಭಾಗವತಃ ತಾವು ಯಾರು ?
ರುಕ್ಮಾಂಗದ : ಈ ಸಾಕೇತಪುರಕ್ಕೆ ಯಾರೆಂದು ಕೇಳಬಲ್ಲಿರಿ ?
ಭಾಗವತ : ರುಕ್ಮಾಂಗದನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ
ರುಕ್ಮಾಂಗದ : ಅದು ನಾವೇ
ಭಾಗವತ : ಬಂದ ಕಾರ್ಯ ?
ರುಕ್ಮಾಂಗದ : ಹಲವು ಇವೆ

ಇದು ಪಾತ್ರಗಳು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ. ಪಾತ್ರಗಳು ಸಭೆಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತಮ್ಮ ಪರಾಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳವು ಹೀಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ 'ಸ್ಥಳ' ಭಾರತೀಯ ಪೌರಾಣಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸ್ಥಳಗಳೂ ಹೌದು. ಕಲ್ಪಿತ ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಸನಾತನವಾದ ರಾಜ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಅಯೋಧ್ಯೆ. ಹಸ್ತಿನಾವತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸದ್ಗುಣಿಯಾದ ಅರಸನಿಂದ ಆಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅಂದಿನ ವಾಸ್ತವದ ರಾಜಕಾರಣ'ವು ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸನಾತನ ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯು ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಇದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟವು ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ನೋಡುವವರು ಮತ್ತು ತಾಳ ಮದ್ದಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವವರು ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಆಗಿರಬಹುದು, ಅದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು, ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನವು ಒಂಬತ್ತೂವರೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ ಐದು – ಐದೂವರೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಜೆ 6 ಅಥವಾ $6^1/_2$ ಗಂಟೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಯಲಾಟ ನಡೆಯುವ ಜಾಗದ ಹತ್ತಿರ ಎತ್ತರದ ಜಾಗವಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ "ಕೇಳಿ" ಬಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ (ಕೇಳಿ ಅಂದರೆ ಮಲೆಯಾಳಂನಲ್ಲಿ ಆಟವೆಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರೀಡೆ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಉದಾ : ರತಿ ಕೇಳಿ) ಕೇಳಿ ಬಡಿಯುವುದು ಎಂದರೆ – ಎತ್ತರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತು – ಚಂಡೆ, ಮೃದಂಗ, ಜಾಗಟೆ, ಮತ್ತು ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂಗಳನ್ನು ಬಾರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ರಾತ್ರಿ ಯಕ್ಷಗಾನವಿದೆಯೆಂದೂ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕೇಳಿಸಲಿ ಎಂದು ಈ ರೀತಿ 'ಕೇಳಿ ಬಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಸಂವಹನದ ಮಾದರಿ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟವೆಂಬುದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ 'ಐದನೆಯ ವೇದ' (ಭರತ ನಾಟ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಐದನೆಯ ವೇದವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ) ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಯುರೋಪಿನವರು ಬಂದರು. ಹೆಂಚಿನ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಚರ್ಚುಗಳು ಬಂದವು.

ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಂದರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ 'ಬಂದರು' ರಸ್ತೆಯಿದೆ. ಇದರಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರು 'ಪರಂಗಿಯವರನ್ನು' ಎದುರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಿಟಿಂಗ್ ಪ್ರೆಸ್‌ಗಳು ಕೂಡಾ ಬಂದವು. ಮುದ್ರಣ, ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮುದ್ರಿತರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಸಂವಹನದ ರೂಪವು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ಮುದ್ರಣರೂಪ ಬರುವವರೆಗೆ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು' ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಬಲಿಪ ನಾರಾಯಣ ಭಾಗವತರು (ದೊಡ್ಡ ಬಲಿಪರು). ಜತ್ತಿ ಈಶ್ವರ ಭಾಗವತರು ಅಗರಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಭಾಗವತರು – ಮುಂತಾದವರು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಆಗಿನ ಭಾಗವತರ ಪೈಕಿ ಬಲಿಪ ನಾರಾಯಣ ಭಾಗವತರು ಸ್ವರವು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡತ್ತಿತೆಂದೂ, ಅವರು ಹಾಡಿದರೆ ನಾಲ್ಕೈದು ಮೈಲು ದೂರ ಕೇಳುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂನಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ನಾಲ್ಕು / ಐದರ ವರೆಗೆ ಏರು ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ–ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ಬಲಿಪರು (ಅವರ ಮೊಮ್ಮಗ ಬಲಿಪನಾರಾಯಣ ಭಾಗವತರು ಕೂಡಾ ಕಟೀಲು ಮೇಳದಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಟ ಮಾಡಿದವರು). ಸದಾ ತಮ್ಮ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲುಸಕ್ಕರೆ, ಕಾಳು ಮೆಣಸಿನ ಪುಡಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಅದನ್ನು ತಿಂದರೆ ಸ್ವರ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಎತ್ತರದಿಂದ ನೀರು ಬೀಳುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳು । ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಅಂತರಂಗ ತಿಳಿಯದಿದ್ದವರಿಗೆ ಒಂದೆರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಯಾವ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಎಂಟು ಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ. ಅಂದರೆ ಮೇಳದವರು ಊಟ ಮಾಡಿ ಚೌಕಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭಾಗವತರು ಪಾತ್ರ ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ದೇವರ ಎದುರು ಪಾತ್ರದ ಪಟ್ಟಿ ಬರೆದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವೇಷ ಮಾಡಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದು, ಬಯಲಾಟಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು ಯಾವ ಪದ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಭಾಗವತರಿಗೆ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನವಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು ಕತೆಯ ನಡಿಗೆ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅವರು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಅಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು 'ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ' ಪ್ರಸಂಗ ರಚಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ವೇಷಧಾರಿ ಕೂಡಾ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನದ

ಮಾದರಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮುದ್ರಣ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಪದ್ಯಗಳು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಯಿತು. ಮುದ್ರಣ ರೂಪವು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೇಲೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತು. ಮುದ್ರಣಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು, ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹೋಗದಂತೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅಚ್ಚಳಿಯದಂತೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಸಂಗಗಳು' ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬಂದವು. ಅರ್ಥಗಳೂ ಕೂಡಾ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು.

ಮುದ್ರಿತ ಪ್ರತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (**Graphic feature**) ಪದ್ಯಗಳ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದವು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇದ್ದವು. ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟವಾಯಿತಂತೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಲು 'ಪರಂಗಿ ದೊರೆ' ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಸಹಿತ ಬಂದನಂತೆ. ಆ ದಿನ ಬಣ್ಣದ ಮಾಲಿಂಗನವರ ವೇಷವಿತ್ತಂತೆ. ಅವರು ರಾವಣನಾಗಿ 'ತೆರೆಪೊರೆಪ್ಪಾಟು' ಮಾಡಿ ಅಟ್ಟಹಾಸ ಕೊಡುವಾಗ 'ಪರಂಗಿ ದೊರೆ'ಯ ಹೆಂಡತಿ ತುಂಬಾ ಗಾಬರಿಯಾದಳಂತೆ. ಬಣ್ಣದ ಮಾಲಿಂಗನವರ (ದೊಡ್ಡ ಮಾಲಿಂಗ) ವೇಷ ಅಷ್ಟು ಭಯಾನಕವಾಗಿತ್ತಂತೆ (ಬಣ್ಣದ ಲಿಂಗನವರು ವಸಾಹತುಕಾಲದ ದೊಡ್ಡ ಬಣ್ಣದ ವೇಷಧಾರಿ. ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ಗಾಂಧಿಮಾಲಿಂಗನೆಂದೂ ಹೆಸರೂ ಇತ್ತಂತೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ತಿರುಗಾಟ ಮಾಡಿದ ಮಾಲಿಂಗರು ದೊಡ್ಡ ಮಾಲಿಂಗನವರ ಜೀವನವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಮಾರ ವೆಂಕಣ್ಣನವರು 'ಬಣ್ಣದ ಮಾಲಿಂಗ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು ಅಂತ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ).

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷರೊಂದಿಗಿನ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಸಾವನ್ನು ಅಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಾವು ಬರಿಯ ಸಾವಲ್ಲ.ಆ ಸಾವು ಅವರನ್ನು ಮೋಕ್ಷದತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಪಾಪ ಮಾಡಿದ ಖಳನಾಯಕನು ತನ್ನ ಪಾಪಕೃತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪಶ್ಚತ್ತಾಪವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳು ಖಳನಾಯಕರು ಮಾಡಿರುವ 'ಕರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರವರು ಅನುಭವಿಸುವ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ವಾಲಿವಧೆ' ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ರಾಮ ವಾಲಿಗೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ನ್ಯಾಯವೇ ತಮ್ಮನ ಸತಿಯ ಮುಟ್ಟುವುದು? ಮತ್ತು ಬಾಣತಾಗಿದ ವಾಲಿಯು ರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯಾವರ್ತದ ರಾಜರು ಕೋಡಗನ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಧರ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು,

ಅದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅರ್ಥದಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಶೇಣಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ 'ವಾಲಿ'ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಲಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಾಗ, 'ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಮ ನೀನು. ಉತ್ತರ ದೇಶದವನು. ನಿಮ್ಮ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಾಡು ಮಂಗಗಳಾದ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ನಮ್ಮದು ಕಾಡಿನ ನ್ಯಾಯ. ಮಂಗಗಳಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ನಾನು ನನ್ನ ತಮ್ಮನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು (ರುಮೆ) ಎಳೆದು ತಂದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಮಂಗಗಳಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮ ನೀನು ಆರ್ಯಾವರ್ತದ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಿದ್ದೀಯಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕತೆಗಳ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಗಜಮುಖನ ಸ್ತುತಿಯೊಂದಿಗೆ. ಅನಂತರ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಿರೋಧಿ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮನ್ನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದ ವಿಧಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವುದಿದೆ. 'ಶನಿಮಹಾತ್ಮೆ'ಯಲ್ಲಿ ಶನಿಯು – ಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜ್ಯೋತಿಶ್ಯಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶನಿಯು ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ. ಶನಿಯದು ವಕ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ಬಿದ್ದರೆ ಎಂಥ ರಾಜನು ಅವನತಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಯೋತಿಶ್ಯಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ – ಅಷ್ಟಮದಲ್ಲಿ ಶನಿಯಿದ್ದರೆ ಗ್ರಹಚಾರ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದು. ಗದಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೌರವನು ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ಬರೆದ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಅಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ('ವಿಧಿ ಬರೆದ ಆದಿ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿನ್ನು ಸೀದು ಹೋಗಲಿ ಜಯಸಿರಿಯು'). ದಮಯಂತಿ ಪುನರ್ ಸ್ವಯಂವರದಲ್ಲಿ ಶನಿಯು ಕಾರ್ಕೋಟಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಳನಿಗೆ ಕಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಭಾವಾರ್ಥವಿಷ್ಟೆ: ವಿಧಿ, ಶನಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು, ಜ್ಯೋತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬೇರೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾದರಿಯಾಗಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಮೌನವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಧರ್ಮರಕ್ಷಕರು. ವೈಷ್ಣವ ನಾಮವು ಅವರ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು.

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸೆಟ್ಟಿಂಗ್‌ಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿನಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿನಯಗಳು ಹೊರ ಜಗತ್ತಿನ ಆಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಿಗೂ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೂ ನಂಟು ಇದೆ. ಕೆಲವು ಮೇಳಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಕಟೀಲು ಮೇಳವು ಕಟೀಲಿನ ದುರ್ಗಾಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಸ್ಥಳವು ಧರ್ಮಸ್ಥಳ

ಮಂಜುನಾಥ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೂ, ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಕಟೀಲು ಮೇಳದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೇವೀ ಮಹಾತ್ಮೆ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹರಿಕೆಯ ಬಯಲಾಟಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರು. 'ದೇವೀ ಮಹಾತ್ಮೆ'ಯಲ್ಲಿ ದೇವಿಯನ್ನು (ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನ)ವಾದರೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ('ಮಹಿಷಾಸುರ ವಧೆ'ಯ ಅನಂತರ) ಹಾರಹಾಕಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಇದೆ. ಮಹಿಷಾಸುರ ವಧೆಯ ಅನಂತರ ಕುಂಬಳಕಾಯಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ದೇವಿಗೆ ಬಲಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.[21]

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಭಕ್ತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು **(Counter system)** ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ನೋಡಿ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹರಿಕೆಯ ಬಯಲಾಟಗಳು ಕೂಡಾ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪವಿತ್ರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನವು ಹೀಗೆ ಭಕ್ತಿ ಭಾವದ ಪ್ರಕಟಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಜ್ಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ, ಸಂತಾನ ದೋಷಕ್ಕೆ, ಕಷ್ಟ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಹರಿಕೆಯ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಜನರು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : ಕಟೀಲು ದುರ್ಗಾಪರಮೇಶ್ವರಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಂಡಲಿಯು ಹಿಂದೆ ಒಂದೇ ಇತ್ತು. ಹರಿಕೆಯ ಬಯಲಾಟಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದುದರಿಂದ ಎರಡು ಮೇಳಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿತ್ತು. ಯಕ್ಷಗಾನ ವೇಷಧಾರಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದಲ್ಲಿ, ಅವನಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮದುವೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಭೋಜನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ 'ಅಡ್ಡಪಂಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರಿ ಹೇಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತಿರುಗಾಟ ಮಾಡಿದರೆ ಅವನು ಅಪವಿತ್ರನಾದನೆಂದು ಈ ಸಂಗತಿಯು ನರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವೇಷಗಳನ್ನು ಪುರುಷರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಾಗ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಿರುಗಾಟ ಮಾಡಿದರೆ 'ಅಪವಿತ್ರರು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನಾಂಗದ ವೇಷಧಾರಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ವೇಷ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಮೀಸಲು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ವೇಷ ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

1. ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ವೇಷ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಭೂತಗಳಿಗೆ ಆರಾಧನೆಗಳಿವೆ.

2. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ.

ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ತುಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪೆರ್ಗಡೆ ; ಗುತ್ತು ; ಬಲ್ಲಾಳರ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮಗಳು ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತುಳು ಪ್ರದೇಶದ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು **(Counter Version of Power)** ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಜಾನಪದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಭೂತ ಕಾಲದ ಪುರಾಣಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ಭೂತಾರಾಧನೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದ ಧರ್ಮ, ನ್ಯಾಯ, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹೀಗೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ಭೂತಾರಾಧನೆ ಎರಡೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕಲೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಭೂಪಟಗಳಿವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನವು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ "ಮೌನ"ವನ್ನು ತಾಳಿವೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯಂತೂ ತಮ್ಮದೇ ನ್ಯಾಯ ವಿಧಾನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಹಶೀಲದಾರರು ಇಲ್ಲ. ಡಿ.ಸಿ.ಗಳು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಎಷ್ಟೇ ಶಾಲೆ– ಕಾಲೇಜುಗಳು ಬಂದರೂ ಯಕ್ಷಗಾನವು ತನ್ನದೇ ಚಹರೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಎರಡೂ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನವು ಹೀಗಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಉಳಿದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ – ತನ್ನ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಕಲ್ಪಿತ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಇರುವ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೆಕಾಲೆ ಬಂದರೂ ಈ ಕಲೆಯು ಜಗ್ಗಲಿಲ್ಲ.

ಯಕ್ಷಗಾನ	ಭೂತಾರಾಧನೆ
1. ಮನೋರಂಜನೆಯ ಮೂಲಕ ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು	1. ಆರಾಧನೆಯು ಪ್ರಧಾನ
2. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಂಗಭೂಮಿ ಅಭಿನಯ, ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೂಪವಿದೆ	2. ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ
3. ಜನರಿಗೆ ಹಿತೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ	3. ನೇರ, ವ್ಯಾಜ್ಯ ಪರಿಹಾರ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಪ್ರತಿಯಾದ ನ್ಯಾಯಾಧಿಕರಣ
4. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ	4. ಭೂತಗಳು ಜನರಲ್ಲಿ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸಿ (ದಂಡ ಪ್ರಂಯೋಗ) ಅವರನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸುತ್ತವೆ
5. ಮೃದುವಾಗಿ ನೀತಿಬೋಧೆ	5. ಪಂಜುರ್ಲಿ : ಗುಳಿಗ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಭೂಮಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ
6. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಜಮೀನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲ	6. ಅವಕ್ಕೆ ಹರಿಕೆ ಹೇಳಿದರೆ ಕಳೆದು ಹೋದ ಹಸು ಸಿಗುತ್ತದೆ
7. ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ	7. ಸ್ವಲ್ಪ ಒರಟಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ
8. ಜನರು ಹೇಗೆ ಬಾಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗುವಂತೆ	8. ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಭೂತಗಳು ಬಲಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತವೆ
9. ಆದರ್ಶ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮುಖ್ಯ	9. ಪಂಜುರ್ಲಿಯಂಥ ದೈವಗಳು ಹಂದಿಯ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ
	10. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಜನರಿಗೆ ಅಭಯ ಕೊಡುತ್ತವೆ

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ

ಪ್ರದರ್ಶನ	ಪಠ್ಯ
1. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವಲ್ಲ – ಚರರೂಪಿ ಆದುದರಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನ ತಿರುಗಾಟ ಎಂದುಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ	1. ಬರವಣಿಗೆ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಹಾಡುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದವು ರಾಗ–ತಾಳ ಆಧಾರಿತ
2. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ	2. ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಹುದು
3. ಪ್ರದರ್ಶನವು ಕಲಾವಿದರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ	3. ಭಾಗವತರು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ

ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿ – ಹಾಡು, ಕುಣಿತ, ಅಭಿನಯ, ಅರ್ಥಗಾರಿಕೆ, ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳಿಂದ ಸಮಗ್ರ ಕಲೆಯಾಗಿದೆ. ಅವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ರಂಗದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಢಳಿತವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗಲೂ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯು ತನ್ನ ಅವಾಸ್ತವತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಂದಲೇ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಿಶನರಿಗಳು ಬಂದು ನೀತಿಬೋಧೆ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ಯಕ್ಷಗಾನವು ತನ್ನ ನೀತಿ ಬೋಧೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹತ್ತು ಅಡಿ, ಹನ್ನೆರಡಡಿಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಪರಿಮಿತ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನರು ಈ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಮರವೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣಲೋಕದ ದಿವ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಕಲೆಯು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಆಡಳಿತದ ಬಗ್ಗೆ "ದಿವ್ಯ ಮೌನ"ವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಸ್ವಂತ ಚಹರೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ರಂಗಭೂಮಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ – ಕಾಲ, ದೇಶ, ಅವಕಾಶ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಕಲಾವಿದ, ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಆಂತರಿಕ ಸತ್ವದಿಂದ ಉಳಿದಿವೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಕೂಡಾ ಆಗಿವೆ.[21] ಯಕ್ಷಗಾನದಂಥ ಒಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣ ರಂಗಭೂಮಿಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನ : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ: ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವಹಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾದ ರಂಗ ಕಲ್ಪನೆಯ

ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇದುವೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಆಢಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತ ರಂಗ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಂಗಿಯವರು ರಂಗ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೆ "ದಶಾವತಾರ ಮೇಳ"ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದವು. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಿರುಗಾಟವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಶ್ರೀ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ಮಂಜುನಾಥೇಶ್ವರ ಕೃಪಾಪೋಷಿತ (ದಶಾವತಾರ) ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಂಡಳಿ, ಕಟೀಲು ದುರ್ಗಾಪರಮೇಶ್ವರಿ ಕೃಪಾಪೋಷಿತ (ದಶಾವತಾರ) ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಂಡಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಅಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಿಗೂ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ದಶಾವತಾರ ಮೇಳಗಳು ಎಂದರೆ ಹರಿಯ ದಶವತಾರಕತೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವುದು, ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದು, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳು ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿವೇಷವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ – ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು. ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿದರೆ – ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳು ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಕಥಾನಕಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಾಗ – ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಮತ್ತು ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮ ಬೇರೆ – ಪರಮಾತ್ಮ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಬೇಕಾದರೆ ದೇವರ ದಾಸನಾಗಬೇಕು. ಪರಮಾತ್ಮ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನವನು. ಅವನು ದಾಸರಿಗೆ ಯಜಮಾನ. ಅವನ ಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಅದರ ಒಂದು ರೂಪ ಹರಿಕತೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ ಯಕ್ಷಗಾನ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇವೇಂದ್ರ, ಅರ್ಜುನ (ಪಂಚಪಾಂಡವರು) ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪೀಠಿಕೆ ವೇಷಗಳಾಗಿವೆ. ಎದುರು ವೇಷಗಳು ಶೈವ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ, "ರಾಮ ಕೃಷ್ಣರು ಮನೆಗೆ ಬಂದರು ಬಾಗಿಲನು ತೆರೆಯಿರೋ" ಎಂಬ ಪದ್ಯವಿದೆ. ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಲಗೋಪಾಲರು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾರೇ ಬಂದವರು ಎನ್ನುವ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪದ್ಯಗಳು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸಂಕೀರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಬರುವ ಪೀಠಿಕೆ ವೇಷದಲ್ಲಿಯೂ "ಸಭಾಕ್ಲಾಸ್" (ಕಳಾಸು) ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ವಂದನೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನತಾಳಿದೆ. ಉದ್ಯಾವರ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದ ಪರಂಪರೆಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ದೊರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಹಾಡು ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ : ಬಾಗಿಲ ಹಾಸ್ಯ – ಹಳೆಯ ಕ್ರಮದ ಹಾಸ್ಯ ಕ್ರಮ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ (ಏಕತಾಳ– ಪೂರ್ವಿ) ದೇಶಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಹರಾಜದೊರೆಯ ॥
ನನಗ್ಯಾವ ಊರ ಅರಸು ದೊರೆಯೆ – ನಿನ್ನ ಕಾಣಿಯು ಬಲುಬಿಂಕ.
ಕಾಲು ನಡೆವುದಕೆ ಸಂಕ
ನಡೆವ ಅಡವಿಗೆ ಸುಂಕ
ನಿನ್ನ ಕಾಣೆನು ಬಲು ಬಿಂಕ. ಮಹಾರಾಜ ದೊರೆಯೆ.
ನಿನ್ನ ಕಾಡ್ತೆಯು ಬಲುಜೋರು.
ಪೃಥ್ವಿಗೆ ಕಂಬವ ನಟ್ಟೆ ।
ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟೆಯ ನಟ್ಟೆ
ಹೊತ್ತು ಹೊತ್ತು ನಡೆವೊಟ್ಟೆ । ಟಿಪ್ಪಾಲು ಕಟ್ಟೆ ॥

ಇದು ಇಂಗ್ಲೀಷರ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪದ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿದ್ದು ಮರಳಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಕತೆ ಜೀವ ತುಂಬುವ ಮೂಲಕ – ಬ್ರಿಟೀಶ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ಮೌನ ಸೂಚಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ ಮತ್ತು ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. ಭರತನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಲ್ಲವೂ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಒಟ್ಟು ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಜಿ.ಎಚ್. ತರಲೇಕರರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.
2. ಸಿಂಹಭೂಪಾಲನು ಲಾಸ್ಯರಂಜಿನಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ನೃತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಈ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಧ್ಯ.
3. ಈಗಾಗಲೇ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.
4. ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಡನ್ನು ವಿರೋಧಿ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದನ್ನು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗಮನಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

"ಕೇಡು" ರಂಗಭೂಮಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ, ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

5. ಯಕ್ಷಗಾನದ ತುಂಬಾ ಹಳೆಯ ಕಲಾವಿದ ಶ್ರೀ ವಿಟ್ಲ ರಾಮಯ್ಯ ರೈ ಅವರು ಈ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಿಳಾಸ : ಶ್ರೀ ವಿಟ್ಲ ರಾಮಯ್ಯ ರೈ, ವಿಟ್ಲ ಬಸ್‌ಸ್ಟಾಂಡ್ ಬಳಿ, ವಿಟ್ಲ, ದ.ಕ. ಪ್ರಾಯ, ಸು. 65.

6. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಸಾಮುಗ, ಬಣ್ಣದ ಮಹಾಲಿಂಗ (ಗಾಂಧಿಮಾಲಿಂಗ) ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವರು.

7. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಕುರಿತಂತೆ ಡಾ. ಶಿವರಾಮಕಾರಂತ, ಶ್ರೀ ಕುಕ್ಕಿಲ ಕೃಷ್ಣಭಟ್ ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಮೊದಲಾದವರು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

8. ಇದು ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಪ್ರತಿನಾಯಕರು ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಆತನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

9. ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಧಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಿದ್ದರೆ ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು.

10. ವೆಂಕಟಕೃಷ್ಣಯ್ಯ, ಕೆ. (ಸಂ) 1985 ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು. 75.

11. ಶ್ರೀ ಶೇಣಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು ರಾವಣನ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನೆನಪಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಪುತ್ತೂರು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರು.

12. 'ನಡೆ' ಎನ್ನುವುದು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಮೂಲತಃ ಇದನ್ನು ಹಿಮ್ಮೇಳದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

13. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ : ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವವನು ಮೊದಲು "ಕೃಷ್ಣ ಸಂಧಾನ"ದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಬೇಕು. "ಕುಮಾರ ವಿಜಯ" ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

14. ‘ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ’ ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಮತ್ತು ಬದಲಾದ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದೆ. ‘ಜಾನಪದ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ’ಗಳಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದೊಂದು ವಾಗ್ವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆ.

15. ‘ಸಂಪ್ರದಾಯ’ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ವೇಷಭೂಷಣಕ್ಕೆ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯಿದು.

16. ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಡೇರೆಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾಮಂಡಲಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದರೆ ಮೇಳದ ಯಜಮಾನ ಹೂಡುವ ಹಣ ಸರಿಸುಮಾರು ಒಂದೂವರೆ ಲಕ್ಷ. ದಿನಂಪ್ರತಿ ಮೇಳದ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ತರಲುವ ವೆಚ್ಚದ ಕೋಷ್ಟಕ ಹೀಗಿದೆ :

1.	ಹಿಮ್ಮೇಳದ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಸಂಭಾವನೆ (ಮೂವರು)		
			300+200+200=700–00
2.	ಕಲಾವಿದರಿಗೆ (10 ಜನ)		1500–00
3.	ಊಟ ತಿಂಡಿ ಖರ್ಚು		1000–00
4.	ಸಾಗಾಣಿಕೆ		700–00
5.	ಇತರೆ		1000–00
	ಒಟ್ಟು	**ರೂ.**	**4900–00**

(ಸರಿಸುಮಾರು ದಿನವೊಂದಕ್ಕೆ 4,500 ರೂ.ಗಳಷ್ಟು ಖರ್ಚು ಮೇಳದ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ) ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಟ ವೆಚ್ಚ.

17. ಈವೊತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲಾವಿದನು, ಎರಡು ವರ್ಷ ತಿರುಗಾಟ ಮುಗಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ದಿನವೊಂದಕ್ಕೆ ನೂರ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ರೂ.ಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಳವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ದಿನಗೂಲಿ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಬಳವೇ ಆದರೂ ವರ್ಷವಿಡೀ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

18. ‘ತುಳುತಿಟ್ಟು’ ಎನ್ನುವ ಒಳಪ್ರಭೇದವೊಂದು ಈ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ತುಳುಭಾಷೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ : ಪಾಡ್ದನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಆಧಾರಿತವಾದ ಈ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಹಸುಗೂಸು. ‘ತುಳುತಿಟ್ಟು’ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರನ್ನು ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

19. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಅಮೃತಸೋಮೇಶ್ವರ “ತ್ರಿಪುರಮಥನ” ಪ್ರಸಂಗದ ಮುನ್ನುಡಿ.

20. ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಧಾನ ವೇಷಧಾರಿಯಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಶ್ರೀ ಕೆ. ಗೋವಿಂದ ಭಟ್ಟ ಅವರು ಕೆಲವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಶೇಕ್ಸಪಿಯರನ ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆತ ನಾಟಕವನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದರು. ಶ್ರೀ ಬೊಟ್ಟಿಕೆರೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಪೂಂಜ ಅವರು "ಆ್ಯಸ್ ಯು ಲೈಕ್ ಇಟ್" ನಾಟಕವನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡು ವರ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರು.

21. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ :

1) ಚೌಕಿ = ಮೇಕಪ್ ರೂಂ (ಇದು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ರಂಗವೇದಿಕೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಲೂ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಸುತ್ತುವರಿದ ಕೃತಕವಾದ "ರೂಂ" ಇದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

2) ಬಣ್ಣದ ವೇಷಧಾರಿಗಳು – ದೇವರ ಕಿರೀಟದ ಎದುರು ಇಕ್ಕೆಲದಲ್ಲಿ ಕೂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಎಂಟು ಗಂಟೆಗೆ ಮೇಕಪ್‌ಗೆ ಕೂತರೆ ಅವರ ಮೇಕಪ್ ಮುಗಿಯುವುದು ಮೂರು ಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಕಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಹಿಟ್ಟು, ಕೊಂಚ ಸುಣ್ಣ ಬೆರಸಿ – ಅದನ್ನು ಮುಳ್ಳಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಕಾಲಾವಕಾಶ ಬೇಕು.

3) ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಗೆ ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣಗಳು – ಆಯಾ ಪಾತ್ರದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಇಂದ್ರಜಿತುವಿಗೆ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣ.

4) ಯಕ್ಷಗಾನದ "ನಡೆ" ಎಂಬ ಪದದ ಬಳಕೆಯಿದೆ. "ನಡೆ" ಎಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

5) ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಮಾಕ್ಷರ ಬಳಸಿದರೆ ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಅಪಾಯ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದು. ಅವನು ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಶಂಬರಾಸುರ ಕಾಳಗದ ಕರ್ತೃವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ : ತಪ್ಪಿರ್ದರಿದ ತಿದ್ದಿ ಕೋವಿದ ರ್ಮುದದೀ ॥ ಒಪ್ಪಿಸಿಹೆ ನೀ ಕೃತಿಯ ಮೆರಸಿ ಭೂತಳದೀ ॥3॥

ಯತಿಗಣ ಪ್ರಾಸು । ವಿಷಮಾಕ್ಷರಗಳ ನರಿಯೆ ॥ ಪಿತ
ಸುತನ ಪೊರೆವಂತೆ ಸಲಹೋ ಶ್ರೀಹರಿಯೆ ॥

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಮಾಕ್ಷರ ಬಳಕೆಯಾದರೆ ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತೃ ಸಾಯುತ್ತಾನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು.

6) ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು "ವಾಚು" ಹೇಳುವ ಕಾಲವಲ್ಲ.

ರಾತ್ರಿ 9.30 ರಿಂದ 12 ಗಂಟೆ	–	ಒಂದನೆಯ ಕಾಲ
12 ರಿಂದ $1^1/_2$	–	ಎರಡನೆಯ ಕಾಲ
$1^1/_2$ ರಿಂದ 3	–	ಮೂರನೆಯ ಕಾಲ
3 ರಿಂದ $5^1/_2$	–	ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾಲ

ಒಂದನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಹೆಜ್ಜೆಗಾರಿಕೆ" ವಿಧಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ವೇಗದಲ್ಲಿ ತಾಳ–ಲಯಗಳು ಉತ್ತುಂಗಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತವೆ.

ರಾಗಗಳು ಕೂಡಾ ಹಾಗೆಯೇ – ಬೇಗಡೆ, ನಾಟಿ ಮುಂತಾದ ರಾಗಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದಲ್ಲಿ ಮೋಹನ ರಾಗ ಬರುತ್ತದೆ.

- ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ರಂಗದ ಮೇಲಿರುವ ಅವಕಾಶಗಳು – ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಣ್ಣದು.
- ವೇಷಧಾರಿಯು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಸುತ್ತು ಬಂದು ನಿಂತು 'ನಾನೀಗ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಸ್ಥಳ ಪಂಚವಟಿ' ಅಂದರೆ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶದ ಮತ್ತು ರಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.
- ಜತ್ತಿ ಭಾಗವತರು, ದೊಡ್ಡ ಮಾಲಿಂಗನವರು, ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ ಸಾಮಗರು ಗಾಂಧಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ದಿನಂದಿನದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಸಾಮಗರು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.
- ರಂಗದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ರಂಗಭೂಮಿಯಾದರೂ (ದ.ಕ., ಉಡುಪಿ, ಉ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆ) ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಭಾರತೀಯ – ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು. ಸತ್ಯ, ಧರ್ಮ, ನ್ಯಾಯ – ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ.
- ಶ್ರೇಣಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು ಒಮ್ಮೆ ಮಾಗಧನ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಾಗ 'ಹೆತ್ತ ತಾಯಿಗೆ ಬೇಡವಾದ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ನನಗೆ ಚಂದ್ರವಂಶ. ಸೂರ್ಯವಂಶದ ಅರಸರ ಬಗ್ಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ಪಾತ್ರದ ಅಂತರಂಗದ ತುಡಿತವನ್ನು ಅವರು 'ಹೊಸ ಓದಿನ' ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು.

- ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳು 'ಪತ್ತನಾಜೆ'ಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಿರುಗಾಟದ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕೆ 'ಗೆಜ್ಜೆ ಬಿಚ್ಚುವುದು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ತಾಳ ಮದ್ದಲೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ.

- ತೆರೆಪೊರ ಪ್ಪಾಟು (ತೆರೆ ಕಳಾಸು) – ಅಂದರೆ ಇದು ಮಲೆಯಾಳಂ ನ ಭಾಷೆ ಬಣ್ಣದ ವೇಷಗಳು ದಿಢೀರನೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆರ್ಭಟೆಯಾದ ಮೇಲೆ ತೆರೆಯೊಂದಿಗೆ ರಂಗ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ತೆರೆ ತಗ್ಗಿಸಿ – ಕುಣಿದು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ತೆರೆಪೊರಪ್ಪಾಟು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, 1995, ಪು. 168).

- ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪೂಜೆಯ ಕಿರೀಟ ತಂದು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ.



12. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರು 'ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಪದಬಳಕೆಗೆ ಬರತೊಡಗಿದ್ದು ಬಿ. ವೆಂಕಚಾರ್ಯರವರ ಹಲವು ಬಂಗಾಲಿ ಕಥಾನಕಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿದಾಗ, ಅದೆಲ್ಲ ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ. ಉತ್ತರ ಹಿಂದುಸ್ತಾನದವರು ಇಂಥ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು 'ಉಪನ್ಯಾಸ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಭಾಷಣ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವುದರಿಂದ, ಆ ಪದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸತೊಡಗಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಮಹಾಶ್ವೇತೆಯ ಕಥೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಯೆಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕವೊಂದಕ್ಕೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡುವುದು ಉಚಿತವೆಂದು ನಮ್ಮ ಜನ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು" (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ 4, 1994, 150) ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾದ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿಯೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ಅನ್ನುವ ಪದವು ಹಿಂದಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಉಪನ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವುದು ಹಿಂದಿ ಭಾಷೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಕಾರಂತರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ : ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ನೊವೆಲ್' ರೂಪ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷೆಗೆ ಬಂತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂತು.

"ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಕಾಲ ತೊಡಗಿದ್ದು, ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ. ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಲೇಖನದ ಬೆಳೆಯೂ ಆಗತಾನೇ ತೊಡಗಿದ್ದು, ಚಿಕ್ಕ ಕಥೆಗಳ ಹುಚ್ಚು, ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು. ಶ್ರೀ ಪಂಜೆಮಂಗೇಶರಾಯರಂಥವರು ಮೊದಲನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲ ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ಅದರ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಹೆಸರುಗಳಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಗದ್ಯ ಕಥಾನಕಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ವಂಗಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯತಃ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿ

ಯವರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಿ, ಕನ್ನಡನಾಡಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡುತ್ತಲೇ, ಕನ್ನಡದ ಜನ ಅವನ್ನೆಲ್ಲಾ ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ವಸ್ತು, ವಿಷಯ, ಭಾಷೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಬಂಗಾಲಿ ಭಾಷೆಯ ಕಥಾರೀತಿ, ಶೈಲಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನುಕರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು " ಎಂದು ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ಅನುವಾದ ವಾದಂತೆ; 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದವಾಗಲೀ; ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ರೂಪಾಂತರವಾಗಲೀ ಆಗದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕುತೂಹಲವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಂಗಾಲಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಂಗಭಾಷೆಯ ; ಸನ್ನಿವೇಶದ ; ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂದು ಕಾರಂತರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು 19ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿ. ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಬಂಗಾಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಭಾವವುಂಟಾಗಿರುವಂತೆ ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವವುಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾದರಿಯ ರೂಪಗಳು ಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ[1] ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಬಂಗಾಳಿಗೆ; ಬಂಗಾಳಿಯಿಂದ ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾದಿಯಿದೆ. ಅದು ಭಾರತೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗ.

ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ ಬಂಗಾಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯು ದೊರೆತಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಾಗಲೀ, ಗಳಗನಾಥರಾಗಲೀ ಬಂಗಾಳಿಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಾಸೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎಂಬುದು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲಭೂತ ವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ[2]. ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಲಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವಷ್ಟು ಸೌಲಭ್ಯ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ದೊರೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ 'ರಜನಿ' (ಮೂಲ : Last days of Pomipei) ಅಷ್ಟೊಂದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ; ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ; ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಗಳಗನಾಥರಿಗೆ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ; ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇದ್ದ ವಿದ್ವತ್ ಮುಂತಾದವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ ; ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ; ಮುದ್ರಣ ಸಂವಹನ ; ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ ; ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ

ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ; ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು [3]. ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ತಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ :

"ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಗದ್ಯಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಬಯಲಾದಷ್ಟು ಇನ್ನಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ನಾನು 4ನೆಯ ಫಾರ್ಮಿನಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ 'ವಿಯೋಗಿನಿ' ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟು, ಅದರ ಮುಖಪತ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದೆ. ಶ್ರೀಮತಿ ತಿರುಮಲಾಂಬಾರವರ 'ವಿರಾಗಿಣಿ'ಗೆ ಪ್ರತಿಅಸ್ತ್ರ ನನ್ನದು. ಆಮೇಲೆ, ವಸಂತ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದಾಗ ಘೋರವಾದ ಎರಡು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಂಗಾಲಿಯ ಹೆಸರುಗಳೇ ! ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಜನ, ನಾಯಿ ಬೆಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಪರಿಮಳ, ವಿನತಾ ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುವಂತೆ , ಅದರಿಂದಾಗಿ ಈಗ ನನಗೆ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ವೆಂಕಮ್ಮ, ಸುಬ್ಬಮ್ಮನವರನ್ನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ತರುವ ಮನಸ್ಸಾಗಿದೆ ; ಅದೇ ಕಿವಿಗೆ ಹೊಸತಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತವೆ ". (ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, 2002, ಪು. 217).

ಕಾರಂತರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು 1924 ರಲ್ಲಿ ವಸಂತ ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಅವರ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ ' ಮತ್ತು 'ಭೂತ ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಕಾರಂತರೇ ಸ್ವತಃ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ:

"ಪತ್ರಿಕೆ ಹೊರಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ತುಂಬಿಸಬೇಡವೆ ? ಆಗ ತೊಡಗಿತು ಒದ್ದಾಟ ; ಸ್ಥಳೀಕರಾದ ಅನೇಕ ಮಿತ್ರರನ್ನು ಕಾಡಿ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದೆ. ನಾನೇ ಬಹುಭಾಗ ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದೆ. ಮೊದಲು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ ', 'ಭೂತ ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪತ್ತೆದಾಗಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಶಃ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅವುಗಳ ಕೀರ್ತಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ 'ದ ಪ್ರತಿ ಇದೆಯೇ ? ಎಂದು ಕೇಳಿ ಕಾಗದ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೆಕ್ಸಟನ್ ಬ್ಲೇಕ್‌ನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದರ ಪ್ರೇರಣೆಗಳವು. ಆ ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಏನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಈಗ ನನ್ನ ನೆನಪಿಗೆ ಬರಲಾರದು. ನನ್ನ ಆಗಿನ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಸಮನಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಆ ಕಥೆಗಳು ರುಚಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಬಹಳ ಬೇಗನೆ ಅತೃಪ್ತಿ ಬಂತು. ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯರು ಶ್ರೀ ಉಗ್ರಾಣ ಮಂಗೇಶರಾಯರೆಂಬವರು, ನನ್ನೊಡನೆ ಒಂದು ದಿವಸ

ಇಂಥ ಕತೆಗಳಿಂದ ಏನು ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. ಆಗ ನಾನು ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಭಾಗ್ಯ ಜನ್ಮ ' ಎಂಬೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೂ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಗ ತಿಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲ " (ಅದೇ. ಪು. 77–78).

ಆದರೆ ಅನಂತರ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿಯೇ ಕಾರಂತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ' ಕಾದಂಬರಿಯು ವಸಂತ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆದಿರುವಂಥದ್ದು. ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಿತ ಸಂವಹನ ಮಾದರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕಾರಂತರು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಳಗನಾಥರು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿ. ಅವರು 'ಮಾಧವ ಕರುಣಾ ವಿಲಾಸ ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

"......... ನನ್ನ ಮುಖಾಂತರ ಹೊರಟ ಮಹಾತ್ಮರ ವಿಷಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಯೋಗದಿಂದ ದೋಷವಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಆ ಸತ್ಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಬಿರುದಿನಿಂದ ಒಪ್ಪುವ ಶ್ರೀಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಸರ್ವಥಾ ಮರಿಯದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರಿಯ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಡಬಡ ಓದಿಬಿಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದೊಂದು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡತಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕವೆಂದು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಓದುವುದು ಲಾಭಕರವಾಗಿರುವುದು " (ಮಾಧವ ಕರುಣಾ ವಿಲಾಸ, ಮುನ್ನುಡಿ.).

ಗಳಗನಾಥರು 'ಮಾಧವಕರುಣಾವಿಲಾಸ 'ದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

> ಒಟ್ಟಿಗೆ, ಮಾನವ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರಾದ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈದಿಕ, ಅವೈದಿಕ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರುವರ್ಗದ ಜನರಿದ್ದು, ವೈದಿಕರಲ್ಲಿಯ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಮುಸಲ್ಮಾನ, ಜಂಗಮ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಒಬ್ಬ ಹೊಲಿಯ ಈ ನಾಲ್ವರು ಜತ್ತಾದರೆ ಜಗತ್ತೇ ಜತ್ತಾದಂತಾಗುವುದು.
>
> ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗದ ಜನರು ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹ್ಯಾಗೆ ಒಂದಾಗಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿರುವುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದ್ದಿರೆ, ಮಹಾತ್ಮರಾದ

ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಸಿದ್ದೂ, ಪಾಮರನಾದ ನಾನು ಬಹುಕಷ್ಟ ಬಿಟ್ಟು ಬರೆದದ್ದೂ, ವಾಚಕರು 'ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಲುಸವಿ' ಎಂದು ಶ್ಲಾಘಿಸಿದ್ದೂ ವ್ಯರ್ಥವೇ ಸರಿ. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರತಿ ಒಬ್ಬ ಕನ್ನಡಿಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃ–ಪುತ್ರ–ಪೌತ್ರ–ಪ್ರಪೌತ್ರರ ಅವಲೋಕನಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ಮಹಾತ್ಮರಾದ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವೇ ಸಾರುತ್ತಿರುವುದು" (ಅದೇ.).

ಗಳಗನಾಥರ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ : ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗದ ಜನರು ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದಾಗಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡುವುದು, ಗಳಗನಾಥರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಾಚನಾಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ನೋಡಿ: ಗಳಗನಾಥ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಪುಟ ಭಾಗ. 1999. ಪು. 12). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಳಗನಾಥರು 'ಸದ್ಗುರು ಪ್ರಭಾವ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ :

ಗಳಗನಾಥರು ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇಷ್ಟು ಲೋಕ ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದರ ಗುಟ್ಟನ್ನು ನಾನು ಈಗ ಹೇಳದೆ ಇರಲಾರೆನು. ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಯಕರಿದ್ದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಈವರೆಗೆ ನಾನು ಬರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳೊಳಗಿನ ನಾಯಕರೆಂದರೆ – ... ... ಮುಂತಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ
ಪುರುಷರು, ಇದರ ಹೆಸರನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆದರ –ಭಕ್ತಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುವು.

2. ... ಈ ವರೆಗೆ ನಾನು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಕಲ್ಪಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಂದೂ ಬರೆಯದಿರುವುದು
3. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಲೋಕ ಪ್ರಿಯತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಾನು ಭಾಷಾ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು, ವಿಷಯಯೋಜ ಕತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದು.
4. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಲೋಕಪ್ರಿಯತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಮಾಜವು ಮೆಚ್ಚುವಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನೇ ಆರಿಸಿ

ಆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ವಾಚಕರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಡುವಂತೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಯೂ ಸುಂದರವಾಗಿಯೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದು.

5 ನಾನು ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಏಕೀಭವಿಸಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದು, ನಾನು ವಾಚಕರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದಾಗಲೀ, ವಾಚಕರಿಗಿಂತ ಕನಿಷ್ಠನೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿದು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

6. ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದರೆ ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕಾದಂಬರಿಕಾರನೆಂದರೆ ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಾನು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

7. ಇಂತಹ ಮನಃ ಸಂಸ್ಕರಣದ ಹಾಗೂ ಮನ ಉಜ್ಜೀವನೀಕರಣದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಅಂಕುರವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು.
(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಅದೇ..)

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಿ ಮುರಿಗಾರಾಧ್ಯ ಹಿಂದೂ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ 'ನಾವೆಲ್' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಬರೆಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಬರೆದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾಯರು "......... ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಜ್ಯದ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಚುರತೆ ಹ್ಯಾಗೆ ಹ್ಯಾಗೆ ಮುಂದಡಿ ಇಡುವುದೋ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ ದೇಶಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತಲೆದೋರುತ್ತವೆ " ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ನೋಡಿ ಶಿವರಾಂ ಪಡಿಕ್ಕಲ್. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ).

'ಭೂತ ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ : "ಈ ಭೂತವೆಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಆಂಗ್ಲ ಕಥೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬರೆದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ನನ್ನ ದ್ವಿತೀಯ ಯತ್ನ, ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ ' ತಮ್ಮ ಆದರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದಂತೆ, ವಿದ್ವಜ್ಞರಾದ ತಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ದೋಷವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಇದನ್ನು ಸಹ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಿರೆಂದು ನಂಬುವ, ... " (ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ 1925).

ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದೇ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ.

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಅಪರಿಚಿತ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಥನಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಭೇದಿಸಿ, ಕತೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

"ಸಣ್ಣ ಕತೆ ಬರೆಯುವಾತ – ಚಿಕ್ಕ ಚಿತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೆರಡು ಕ್ಷಣದ ಗೋಚರ ಅದು. ಒಂದು ಘಟನೆ, ಒಂದು ಅನುಭವ, ಒಂದೆರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನೇ ಬಿಂಬಿಸಿ, ಶೀಲದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಚಿತ್ತ ಭಿತ್ತಿ – ವಿಶಾಲವಾದುದು ; ಗುರಿ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡದು. ಅವನ ಮನಸೆಳೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆ – ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಿ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲಿ, ಅವನು ಬರೆಯುವ ಚಿತ್ರ – ಒಂದು ಶೀಲದ, ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಶಾಲ, ಪೂರ್ಣನೋಟ ಕೊಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಂದ ಆವರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನ ವಿಕಸಿತ ನಡತೆ – ಎಲ್ಲ ಒಂದು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಗಳಿಂದಾಗಿ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆಯಿಂದ ಜೀವಿಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಉಂಟಾಗಲೇಬೇಕು. ಕಾಲಗತಿಯಿಂದ, ದೇಹಸಂಪರ್ಕದಿಂದ, ಗುಂಪುಗುಂಪುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾರ್ಥ, ಗುಂಪಿನ ನೀತಿಗಳ – ಸಂಘರ್ಷಣೆಯಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಳಗಿನ ತಾಕಲಾಟದಿಂದ ಏನೇನಾಗುವುವು ? ಆಗಲಾರವು "". (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ–4, 1994 ಪು. 148) ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೀಲದ ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಥವಾ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ 'ನಾವೆಲ್' ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯಿದ್ದರೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದುಗರನ್ನು ವಿಚಾರಪರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯುನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಅವರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲದ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರಾವಾಹಿಯಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವು ಹೊಸದಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಜನರಿಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವವರದೂ ಒಂದು ವರ್ಗವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ

ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ನೋಟ ಸಾಧ್ಯ. ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶವೂ ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ದಾರಿಗಳು : ಒಂದು, ಹಿಂದಿನ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರ; ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ದೇಶಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಗಳಗನಾಥ ; ಅನಂತರ ದೇವುಡು ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರು.

ಎರಡು, ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ–ನೀತಿಗಳನ್ನು ; ಶೀಲದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯದಾಯಕರನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಗುಲ್ವಾಡಿ ; ಕಾರಂತರು ; ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರು.

ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಯೂರೋಪಿನಿಂದ ಕಲಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಬಂದಿಳಿದಿರುವ 'ಭಾವಗೀತೆ ', 'ಸಾನೆಟ್', 'ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು' ಮುಂತಾದವಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಂಥ ಯಾವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಾದಂಬರಿ' ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ 'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ ' ವೆಂಬಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿಯೇ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯನ್ನು : ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು : ಅಗತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ತಗಾದೆಯು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದುದರಿಂದ ಓದುಗಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ರೂಪಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ; ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಮಾದರಿ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪ್ ಮೂಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು 'ಆಮದು' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ತಲ್ಲಣವೇ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಇರುವ ವಿನಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ' ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. 'ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ' ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಯತ್ನವೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಗದ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಗದ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗದ್ಯದ ಮುದ್ರಣರೂಪದಲ್ಲಿ 'ನಿವೇದನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಚಿಂತಿಸತೊಡಗಿದವು.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರನ್ನು ಸಮೂಹ

ಮಾಧ್ಯಮದ ಕಡೆಗೆ ತರಲು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಓದುಗವರ್ಗ – ಇಬ್ಬರೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೂಸುಗಳು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಚಲನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ; ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆ ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆ; ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ – ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದದ (Cultural discourse) ರೂಪಗಳು.

ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಅಗತ್ಯದ ಪುನರ್ ಸಮನ್ವಯಗಳೇ – ಆಗ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಓದುಗವರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಬಂತು. ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ವರ್ಗಕೇಂದ್ರಿತ ವರ್ಗೀಕರಣವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸುರಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮೂಲದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯೂರೋಪಿನ ಪಠ್ಯಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ಯೂರೋಪಿಗೆ ತೆರಳಿದವು. (ನೋಡಿ : **Aijaz Ahmed**. 1992. ಪು. 269–272).

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಗದ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ

ಅವರ ಮೇಲೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಸರಿದು, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಬೇರೆಯೇ ಮಾದರಿಯದು. ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಶೈಲಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂಗಾಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪ್ರಭಾವ ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಆಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಗಾಲಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು ಬಂಗಾಲದ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿಯವರಂಥ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಬರಹಗಳ ಅನುವಾದ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಅವರ ಶೈಲಿ, ಶಬ್ದಾಡಂಬರದ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಶೈಲಿ, ಅದರ ಶಬ್ದ ಸಂಪತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದಕರು ಮೂಲ ಬರಹದಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವತ್ತೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರತೊಡಗಿದರು. ಅಂಥ ಶೈಲಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯೂ ದೊರೆಯಿತು. ಉದಾ : ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರೆಂಬವರು ಹಲವಾರು ಬಂಗಾಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ಒಂದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ರಜನಿ' ಎಂಬ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ **'The last days of Pompi'** ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನುವಾದ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಅನುವಾದ ತೀರಾ ನಿರಾಕರ್ಷಕವಾಗಿತ್ತು. ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗೂ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ದೂರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ (ತರಂಗ 8. ಜುಲೈ 1990), (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂ. 2, 1994, ಪು. 50).

ಕಾರಂತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ದೂರ ಮತ್ತು ಬಂಗಾಳಿಯು ಹತ್ತಿರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಾಂತರ. ಭಾರತೀಯ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಚಯದ ಸಂಧಿಕಾಲದ ಮನಸ್ಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದವೋ ಆಗ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. 1830ರ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಬದಲಾಗಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪೌರ್‍ಯಾತ್ಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. 1835 ರಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಶಿಕ್ಷಣ ಕಾಯಿದೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ವರ್ಷದ ಮೆಕಾಲೆಯ ಸೂತ್ರ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದವು. ಬೆಂಟಿಂಕನ

ಶಿಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ನಯವಾದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಮೆಕಾಲೆಯದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪರವಾದ ಬಿಗಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿ. ಮೆಕಾಲೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು [6]. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವವರ ಮತ್ತು ಕಲಿಸುವವರ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು.

> "ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಾಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುಂಚೆ, ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಗುರುಗಳು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಯಾವತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡುವುದು ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಗಾತ್ರ ಮತ್ತು ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಬೆಳೆಯಲಾರದು".
> (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು ಸಂಪುಟ – 2, 1994, ಪು. 242).

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆ ಜಾತಿ; ಈ ಜಾತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಓದು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರ್‌ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು [7]. ಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒದಗಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವು.

1. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ನಿರ್ವಹಸಾಹತೀಕರಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ.

2. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾದುದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವರ್ಗ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. 'ಔದ್ಯೋಗಿಕ ತಜ್ಞ' ರೆಂಬ ಒಂದು

ವರ್ಗರೂಪುಗೊಂಡ ದೆಸೆಯಿಂದ ಈ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ವರ್ಗ ಬೇರೆಯಾಯಿತು.

3. ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಸಂಮಿಶ್ರರೂಪವಾದ ಮನಸ್ಸು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

4. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು.

5. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದರಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ವಿಮರ್ಶೆ ; ಚರಿತ್ರೆ ; ಅನುವಾದ ; ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೆಳೆದವು.

6. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

7. ಯೂರೋಪಿನ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂ ನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪವಿತ್ರ ಭೂಮಿ ; ಪವಿತ್ರ ಜನಾಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು.

8. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯು ರೂಢಿಗತವಾಯಿತು.

9. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯ; ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು.

10. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ [8].

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಲಂಡನ್ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ; ಯುವಜನರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ [9]; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಿಂತನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೂಡಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಚರಿತ್ರೆ ', 'ವಿದೇಶಿ ಚರಿತ್ರೆ' ಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿದೇಶಿಯರಂತೆ ಬರೆಯದೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

'ಇನ್ನು ಭರತ ಖಂಡದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಓದುವ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಈಗಿನ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳು, ದೇಶ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವುದಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನಮ್ಮಪ್ಪ, ಅಜ್ಜಂದಿರು ಮೂರ್ಖ ಶಿಖಾಮಣಿಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯುವುದು. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬರಲು ಒಂದೇ ಸವನೆ ಸುಳ್ಳಿನ ಸುಳಿಗಾಳಿಯು ಬೀಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೇ

ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಾರಿರಬೇಕೆ ? ಶಿವಾಜಿ ಕಳ್ಳ ; ಔರಂಗಜೇಬ – ಪಾಪಿ, ಟೀಪು – ಕ್ರೂರಿ, ಆದರೆ ಕ್ಲೈವ ಸಂಭಾವಿತ, ವಾರನ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ – ಪರಮಸಂಭಾವಿತ, ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ – ಸಂಭಾವಿತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಎಂಬ ಪಾಠಗಳು ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೇಡ, ಅವರು ನಿಜಾಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಯಸುವರು. ಔರಂಗಜೇಬನು ಪಾಪಿಯಾದರೆ, ಪುಣ್ಯಾತ್ಮನೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರರು". (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಸಂ. 2 – ಪಠ್ಯ ವಿಷಯಗಳೂ, ಗ್ರಂಥಗಳೂ, ಪು. 101) [10].

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಮಾತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ, ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಗ್ರಾಮೀಣಸಮಾಜದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣಮಾದರಿಯ ಕುಶಲತೆಯೇ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ಎಂಬಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ 'ನವವರ್ಗ'ವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತ್ತು [11]. ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 1850ರ ಅನಂತರವೇ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಯ ರೂಪವು ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸದೀಪ್ತ ಕವಿರಾಜ್ ಅವರು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಹೊಸ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹೊಸತನ'ದ ಕಾಲವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (Sudipta Kaviraj. 1995, p. 107).

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕೆಲವು ನಿರ್ವಹಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಅದು

ರಾಜಕೀಯ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನ – ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿಬಂತು. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಯೂ ಈ ಗುಂಪಿನ ಜನರು ಕೆಲವನ್ನು 'ಆಯ್ಕೆ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಒದಗಿಬಂತು. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದರೆ – ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಗುಂಪು ' ಸಣ್ಣದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಬರಹ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೂ ಬರಹಗಳ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ – ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು [12]. ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಜ್ಞಾನ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನ. ಈ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬರಹದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ದ್ವಿಭಾಷಿಕತೆಯ ಅರಿವು (ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್) ಅವರನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಲೋಚನೆ ; ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ನಿರೂಪಣೆ : ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗದ ನರೂಪಣೆಗಳು ; ಅವುಗಳ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು[13]. ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳದಿಂದ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ದೇಶೀಯ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗಿತು. ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು.

'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಇದು ರಚಿತವಾಗಿ (1899) ಇಂದಿಗೆ 92 ವರ್ಷವಾಯಿತು. ಆ ಕಾಲವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜವು ಆಗ್ಗೆ ಮುಗಿಯುತ್ತ ಬರುತ್ತಲಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಪೂರ್ವಾಚಾರದ ಯುಗದಿಂದ ಇಂದಿನ ಆಂಗ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾಲೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ಆಂದೋಲನದ ಕಾಲ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಆಗಣ ಸಮಾಜದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾದೃಚ್ಚಿಕಯೂ ಆಗುತ್ತಲಿದ್ದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ವಿವಿಧ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದನ್ನಂತೆ ಇದರ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ತೋರಿ ಬಂದಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ (ಗೋವಿಂದ ಪೈ. 1961. ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ 1962 ನೇ ಮುದ್ರಣ, ಪು. ತು) ಗೋವಿಂದಪೈಯವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ – "ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ

ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಮಿಶನರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಮುದ್ರಣ ಕಾರ್ಯ: ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಸಾರಸ್ವತರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಾಪುರದ ಸಾರಸ್ವತರು ಆಂಗ್ಲೇಯ ವಿದ್ಯಾಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬೇಗನೇ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರಕಾರೀ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ – ವಕೀಲನ ಇತರ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖರಾದರು " (ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ. 1938. ಪು. 27). "ಭಾರತದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನವ ಜಾಗೃತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾರಸ್ವತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರತೊಡಗಿತ್ತು. ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ಛಿದ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಸುಧಾರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾಜ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ರೂಪಾಂತರ ಗೊಳಿಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. (ಅದೇ. ಪು. 28) [14] 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ' ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅವಕಾಶ. ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುವಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಇರುವ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಯುನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೇ ಬೇರೊಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯುನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಒಂದು ಅವರು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ಅವರು ಪಾರಂಪರಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಲೇಖಕರು ಎದುರಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕಾಂತವಾದ '. ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಪಶ್ಚಿಮದ – ಯೂರೋಪಿನ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಂತು : ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು : ಅದರ ಮೂಲಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ; ವಿಜ್ಞಾನ ; ಸಮಾನತೆ ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ನೇರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ

ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಯನ್ನು ಲೇಖಕರ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖೇನ ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು (ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ.

ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು : ಅವರ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ : ಆವರೆದುರು ನಿಂತಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ – ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾಯ್ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೆಗಳಿವೆ. ಭಾಷಿಕ ಆವರಣಗಳಿವೆ. ರಾಮೈತಾಳನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೂವಯ್ಯನನ್ನು ಮಂಡ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮ ; ಜನರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಿಕ ಚಿತ್ರದ ಮೂಲಕ ಬಿಡಿಸಿದವು. ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ; ಅದರ ನಂಬಿಕೆ ; ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯದಾದರೆ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದೆದುರು ಆಗಂತುಕರಂತೆ ; ವೀಕ್ಷಕರಂತೆ ಯಾಕೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಲಿತವರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಿತವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ.

ಸಮಾಜವು ತುಂಬಾ ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪರಿಸರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಚಂಪೂ ಹಾಗೂ ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಾಯಕರನ್ನು ; ಖಳನಾಯಕರನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿವೆ. ಯಾರು ಖಳನಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ ? ಯಾರು ನಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗಲೇ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕೌರವನು ಖಳನಾಯಕ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಪುಣ್ಯಾತ್ಮರೂ, ಸಜ್ಜನರೂ ಆದ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಿದ : ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸೆಳೆಸಿದ – ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಖಳನಾಯಕರು? ರಾಮೈತಾಳರೆ? ಲಚ್ಚನೆ? ಲಚ್ಚನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅಂಥಾ ಕರುಣೆಯಾಗಲೀ, ಪ್ರೀತಿಯಾಗಲೀ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥನ ಕ್ರಮದ ನಾಯಕರು ಖಳನಾಯಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಲಚ್ಚನ

ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ : ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಖಳನಾಯಕನ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ : ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು : ನಾಯಕಿಯರು : ಖಳನಾಯಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಖಳನಾಯಕನದೋ ; ನಾಯಕರದೋ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆತ್ಮಕಥೆ ; ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹತ್ತಿರವಿರುವುದರಿಂದ ಲೇಖಕ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ನೆರವೇರಿಸಬಲ್ಲ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ ; ಗೋಪಾಲಯ್ಯನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡನ್ನು ಮಿಶ್ರಗೊಳಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯರ ಕತೆಗಳೆಂದೇ ನಾವೇಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಬರೆಯುವಾತನೇನೋ ಮನುಷ್ಯ. ಆದರೆ ಆತನ ಕಥಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಾಯಕ, ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಪೋಷಕ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಸರ್ಗವಾಗಬಲ್ಲುದು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯೆ (ಸಂ.) 1999, ಪು. 50). ಕಾರಂತರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಬರೆಯುವವನು ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು ಎಂದೂ ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆಃ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನಗೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯಾಗಿಯೇ ವಿಶೇಷ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ"[15]. ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕಕ ಯುಗಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಲುಕಾಚ್ಸ್ ನಾವೆಲನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಾವೆಲ್ ಹುಟ್ಟುವದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಿನ ರುದ್ರ ಬಿರುಕಿನ (Vadical rupture) ಅನುಭವದಿಂದ ನಾವೆಲ್‌ಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಏಕಾಕಿತನಗಳು ನಾವೆಲ್ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯ" (ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು. 14)[16]. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಬೇರೆಯಾಗಿ ದ್ದರು. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹಾಗೂ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿನ್ನು ಉನ್ನತ ದರ್ಜೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಯ ರೂಪವು ಲೇಖಕರ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಹೊಸ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಹಂಬಲಿಸಿರುವ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು. ಅನುಭವದ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುವಾಗ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಬಂದವು. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಲೇಖಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರು.

"ಸಾಹಿತಿ ಯಾದವನ ಮೊದಲನೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ಆದಷ್ಟು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಜನಗಳನ್ನು, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು. ಹಾಗೆ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡುದರ ಫಲವಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಡುವುದು" ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು. 35).

ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದರೋ ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರೂ ನಿಂತಿದ್ದರು. ಓದುಗರೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಓದುಗರು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ.

"ಇವೆಲ್ಲ ಸರಿಯೇ, ಸಮಾಜ ನನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡಿತು – ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಒಂದು ಗ್ರಂಥದ ಸಾವಿರ ಪ್ರತಿಗಳು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಖರ್ಚಾದರೆ, ಅವನ್ನು ಓದಿದವರಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಮಂದಿ ನನಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದರೆ, ಅದರಿಂದ ಜನಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ನಾನು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕರೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಸಂಭಾಷಣೆ ಏಕಮುಖಿಯಾದದ್ದು "

(ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ ಭಾಗ–3. 1979. ಪು. 132–33)

ನಾನು ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲೂ ಚಿಕ್ಕ ಸ್ವಾರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ನನ್ನ ವ್ಯವಸಾಯವಾಗಲು ಕಷ್ಟವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಏನು ಬರೆದರೂ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಮಾರಾಟವಾಗುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಕವನ, ಪ್ರಬಂಧಗಳಿಗೂ ಗಿರಾಕಿ ಕಡಿಮೆ. ಕತೆ ಓದುವ ಚ ಪಲವೊಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಇದೆ. ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಲೀ, ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಶೀಲ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಲೀ ಆಕರ್ಶಕವಾಗುವ ಬದಲು – ಬರಿಯ ಕತೆ ತೃಪ್ತಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಪಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಅವರದೇ ಭಾವಾನುರಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕತೆಯನ್ನು ಓದಿ ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾರುತ್ತದೆ. ಲೇಖನ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬದುಕಲೇ ಬೇಕಾದ ನಾನು ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನ ಸಲುವಾಗಿಯಾದರೂ ತುಸು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಿರಾಕಿಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದರೂ ಸಾಲದು ಅಂಥ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ " (ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ ಸಂ. 2. 1978).

ಇದರಿಂದ ಓದುಗವರ್ಗವೂ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಬಂಕಿಮರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು : ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾರ್ಗದ ಹಾದಿ ಹದವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತು. ಕಾರಂತರು ನಾಟಕ : ಲೇಖನಗಳು : ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾದಿ : ಕಾದಂಬರಿ. ಕಾರಂತರು ಅದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. "ಗಿರಾಕಿಗಳು" ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವರು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಉದ್ಯಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರೆ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರ್ಥ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಓದತೊಡಗಿದ್ದಾರೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಉದ್ಯಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿದ್ದರು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಮರೂಪಗಳನ್ನು, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆಗತಾನೆ ಉದಯವಾದ ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಉಗಮವಾಯಿತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ನವ ಚಿಂತನೆಗಳ ರೂಪಕ್ಕೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನೇರ ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿಗಳಾಗಿರದೆ 'ನಿರೂಪಕ' ರಂತೆ ಬರೆದರು. ಇದರಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು.

ಇವಿಷ್ಟು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಯಿತು. 1924 ರಲ್ಲಿ ಅವರು 'ವಸಂತ ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾದರು. ಸಂಪಾದಕತ್ವವೂ ಕಾದಂಬರಿ ವರವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

–2–

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ 'ನಿರ್ಭಾಗ್ಯ ಜನ್ಮ' ಮೊದಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿ (1925). ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ : ಒಂದು ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ರಾಟೆ ಮತ್ತು ನೂಲಿನ ಸಂಗತಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪತಿತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಉದ್ಧಾರ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಆನಂದ ' ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

"ಅದನ್ನೇ ಹೇಳಲಿರುವೆನು, ಸಾವಕಾಶ ಮಾಡು.
ರಾಟಿಯೆಂದರೇನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ ?
ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ರಾಟಿಗಳಿಂದಲೇ
ನೂಲುತೆಗೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಹುಸೊಗಸಾದ ನೂಲನ್ನು
ಆ ನೂಲಿನಿಂದ ತಯಾರಾದ ಬಟ್ಟೆಗಳು ವಿಲಾಯತಿಯ
ತನಕವೂ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಂದು ಆ ಕೈಗಾರಿಕೆಯು ನಾಶವಾಗಿ
ನಾವು ಪರದೇಶೀಯ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು
ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದುಡ್ಡು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಾವು
ಬಡ ಬಗ್ಗರಿಗೆ ಕೆಲಸ ವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಅವರು ಹೊಟ್ಟೆಗೆ
ಗತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಯುತ್ತಿರುವರು. ಪುನಃ ನಾವು
ನೂಲನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ
ನಮ್ಮ ಬಡ ಬಗ್ಗರನ್ನು ಸಾವಿನಿಂದ ಉಳಿಸಿದುಷ್ಟು
ಪುಣ್ಯ ಬರುವುದೆಂದೂ ಅವರು ಸಾರುತ್ತಿರುವರು"

(ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ. ಸಂ. 2. ಕಾದಂಬರಿ–1. 2001. ಪು. 196).

ಎರಡನೆಯದು ವೇಶ್ಯೆಯರ ಉದ್ಧಾರ (ಅದೇ ಪು. 198). ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕುಟುಂಬವೊಂದು ಒಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಕುಟುಂಬದ ಛಿದ್ರೀಕರಣ. ಆಗ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಗಾಂಧೀವಾದದ ಪ್ರಭಾವವಿತ್ತು[17]. ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ವಿಷಯಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ

ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಮುಖವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಾದರೂ ಅದು ಕತೆಯಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆ : ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ನಿರೂಪಣೆಯೇ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಸತ್ಯದ ಕತೆಯಾದರೆ, ಕತೆಯು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಳಗೆ ಹುದುಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ರಚನೆಗೂ, ಕತೆಯು ಹೇಳುವ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಅಷ್ಟೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ![18]. ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗಗಳು. ಕಾರಂತರ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗಂಭೀರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಅನಂತರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ತಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ (1954), ಜಗದೋದ್ಧಾರ ... ನಾ (1960), ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ (1970), ಮೂಜನ್ಮ (1974), ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ (1980). ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು : ಆಲೋಚನೆ ಕ್ರಮದ ಬದ್ಧತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ[19]. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು (ಅವು ವಾಸ್ತವದ ಹತ್ತಿರವಿರುವುದರಿಂದ) ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ; ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚರಿತ್ರೆ ; ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆ : ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗುಟ್ಟು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಗೂ ಈ ತರಹದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಕೌಶಲಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ತೋರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ[20]. ಬರಹಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು – ಅದು ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಮಹತ್ವಗಳು ಬೇರೆ. ವಸಾಹತು

ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಪುರಾಣಗಳೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ದೇವದೂತರು ಮತ್ತು "ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು" ಏನಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಗಮಿಕದ ಮಾದರಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ಭವಿಷ್ಯದ ಕುತೂಹಲವಿದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜೀವನದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸುಖಾಂತದ ಭರವಸೆಗಳಿವೆ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊಸ ಯುಗದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಸಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟ. ಈ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತವರ್ಗದ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ವಸಾಹತುಯುಗದ ಆಧುನಿಕ; ಶಿಕ್ಷಣ; ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ; ಹಳೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಾಶ ; ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉದಯ – ಇವುಗಳ ಬಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲವೇ ಆಗ 'ಕಾಲ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು [21]. ಹೊಸ ಯುಗದ ಈ ತರಹದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ; ಅದು ಮಾಡಡುತ್ತಿರುವ ಅದಲು ಬದಲಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಜನರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಬರಹ ಮೂಲಕ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ : ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಲೇಖಕರು ಆಗ ತಾನೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದ ಮತ್ತು ಅವರು ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಬರಹಗಳ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ; ಚರಿತ್ರೆ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆ ; ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಪಾತ್ರ – ಹೀಗೆ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಂದ್ರೆ; ಕಾರಂತ ; ಕುವೆಂಪು ; ಗೊರೂರು ; ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು ; ಪೈ – ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಕೂಡಾ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ; ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ; ನಾಡಿನ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಕೆ – ಹೀಗೆ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬರಹಗಾರರು ಬರಹಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಂಗುಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಲೇಖಕರು ಬರಹಗಳನ್ನು

ಕೂಡಾ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಅಂತಸ್ಥ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ? ಲೇಖಕರು ಈ ರೀತಿಯೇ ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಿತ್ತು.

ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು 'ವಸ್ತು', 'ಅವಕಾಶ'ಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ 'ಕಾದಂಬರಿ' ರೂಪದ ವಿವರಣೆಗೆ ತುಂಬಾ ಸಹಾಯ ಕೂಡಾ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೊಳಗಿನ ವಸ್ತು ; ಕಾಲ ; ಅದು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಆದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ :

ಒಂದು : ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆ. ಉದಾ: ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಋತುಮಾನದ ವಿವರ.

ಇನ್ನೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾಲ , ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿದರೆ ದೊರೆಯುವುದು ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂವಾದ. ಕಾರಂತರು ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಂಡನೆಯಷ್ಟೇ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಘಟನೆ ; ಕೇವಲ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ : ಅದು ಭೂಮಿ. ಮನುಷ್ಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯುವುದು ; ಭೂಮಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಉಪಾಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಆರಾಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', 'ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕಾರಂತರು ರೊಮಾಂಟಿಕರಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಭೂಮಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಎರಡನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

"ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿದಾರಿದ್ರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾದೀತು ಎಂಬ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ "

(ಕಾರಂತ. ಪು. 26)

"ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿವಿಧ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳು ಇಂಥ ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿವೆ. ಅದರಿಂದ, ಅನೇಕ ಪೌರಾಣಿಕ, ನೈತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುತ್ತ, ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವುಳ್ಳ ಸಾಹಿತಿ, ತತ್ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಡೆಯಬಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ. ಮೇಲೆ ಕುರುಡಾಗಬಾರದು "

(ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ. ಸಂ. 1999. ಪು. 38).

ಕಾರಂತರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ : ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ವಿವರಣೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಮುಖಿಗಳು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಜಾತಿ ; ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಥನಾತ್ಮಕ ನೆನಪುಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಈ ತರಹ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ [22]. ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕನೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಥನದ ಧ್ವನಿಯು ಕುಂಠಿತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಗಳಿವೆ:

ಒಂದು : ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ರಾಜಕಾರಣ ಇದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಘರ್ಷಣೆ

ಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಕೆಯ ವಿವರಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.

ಉದಾ : 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಯ ಮೊದಲ ಭಾಗ : ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಎರಡು : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್ ಮಿಶನರಿಗಳು; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ : ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳು : ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ.

'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ', 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ', 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ' ಇತ್ಯಾದಿ.

ಮೂರು : ವಸಾಹತೋತ್ತರ ರಾಜಕಾರಣ

ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ, ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ವಿಧ: ಮೌಲ್ಯ ರಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು, ಮೌಲ್ಯ ರಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು ದಿನಂದಿನದ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಆದರ್ಶಗಳಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮನುಷ್ಯರು ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಯ 'ಬೆಳ್ಳಿ', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸರಸೋತಿ ; ಪಾರೋತಿ ಮುಂತಾದವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುವವರು. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವರು ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು. ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರು. ಹಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ; ನಗರ ವಾಗಲಿ – ಇವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಲ್ಲ. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ' ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಶಿವಪ್ಪ ' ಸಮೀಕ್ಷೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ... ಈ ಮಾದರಿಯವರು. ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವರ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಅವರು ಕೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಂದು ಅಂಶ ತಕ್ಷಣ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ : ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದ ಅನೇಕ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ

ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ – ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಹೌದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಥರ – ಹುಸಿಯಾದ ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ತುಂ ಬಾ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ "ಯೂರೋಪ್" ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಟವೂ ಇತ್ತು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಹಾಗೆಯೇ – ಅದು ಆಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊಸ ವರ್ಗದ ಓದಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ; ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾದ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಕಾರಂತರಂಥ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟರು ಎಂಬುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯ ಮುಖೇನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ – ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ; ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು : ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರರ ಗಾಮಾಯಣ ; ಮಿರ್ಜಿಯವರ ನಿಸರ್ಗ ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟವು. ಮತ್ತು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಓದುಗರು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಜರುಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದರೆ – ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ. ಲೇಖಕರ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಯಾವುದೇ ಅಂತರವಿಲ್ಲದೆ ಸಂವಾದ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಥರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ವಸಾಹತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅನುಭವದ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಅರಿವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ' ಮತ್ತು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅಸಹಜ/ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಾವು ಮಾತಾಡುವಂತೆ 'ಕಾರಂತರು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ', 'ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಗತಿಪರ ', ಕಾರಂತ–ವೈದಿಕ–ಕುವೆಂಪು–ಅವೈದಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ಲೀಷೆಯೆಂದನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಪಂಜ ; ವಿಟ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮಾವರ ; ಕೋಟ – ಯಾವುದೂ ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಸೀಮೆಗಳ ಚಿತ್ರ ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಸೀಮೆಗಳ ಆವರಣ ; ಅವುಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕವಲ್ಲದ ಜಗತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಇರುವ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ; ಹಿಡುವಳಿದಾರರು ; ಹಿಡುವಳಿ ಇಲ್ಲದವರು ; ಸುಕ್ಷಿತವಾದ ಜೀವನ ನಡೆಸುವವರು, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವರ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶ ಇರುವ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವ ನಡವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವ ಸತ್ವ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಅನುಭವವನ್ನು ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವಾಗ ಜೀವನದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಲಯವಿಲ್ಲದೆ ; ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಗೊಳಿಸದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಕಾರಂತರು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅತಿ ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ – ಕಾರಂತರ ಮನೋಭಾವ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕ ಅವುಗಳ ನಾಟಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಜೃಂಭಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ; ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾದ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದನ್ನು 'ಅನಾಕರ್ಷಕ'ವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಗುಣ ಅವರಿಗಿದೆ. ಇದು ಅವರ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಗರ್ಭದಿಂದ ಬಂದ ಓದುಗರು : ಅದರದೇ ನಿಯಮದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ; ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಕಾರಂತರು – ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊರಳು ದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಬಾಗಿಲುಗಳವೆ, ಕಿಟಕಿಗಳಿವೆ.

ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮುಕ್ತಾಯವಿಲ್ಲ ; ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಅಂತನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಅವುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಯಾವುದು ಮಹತ್ವದ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಅನಸಿದೆಯೋ ಅದು ಗೈರು

ಹಾಜರಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಜಗದೋದ್ಧಾರ ... ನಾ' ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ಧಾಟಿ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಗಳು : ಘಟನೆಗಳು ಗಂಭೀರ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಬೇರೆ – ಕಾರಂತರ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ – ಎಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಚೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವಿದೆ. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿದೆ. ಆದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ : ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಮುಖಾಂತರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. 'ಇಂದುಲೇಖಾ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಓ.ಪಿ. ಚಂದುಮೆನನ್. ಅವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೆಂಡತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಲೆಯಾಳಂ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು ನರೂಪಿಸುವುದು : ನಾಯರ್ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಲಭಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ – ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುಲು ಬರೆಯುಲು ಕಾರಣ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿದ್ದು 1890. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಡ್ಯುಮೆರ್ಗ್‌ಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ – ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಂದುಮೆನೊಸ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ : ಇಂದುಲೇಖಾ 1994 ಮುನ್ನುಡಿ).

2. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು 1899 ರಲ್ಲಿ. ಬಂಗಾಳಿಯ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ಅಲಾಲೇರ ಘರೇರದುಲಾಲ 1856 ರಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರದು ದುರ್ಗೇಶ ನಂದಿನಿ 1865 ರಲ್ಲಿ ; ಬಾಬ ಪದ ಮಂಜಿಯ ಯಮುನಾ ಪರ್ಯಟನ 1857 ರಲ್ಲಿ ; ಅಸ್ಸಾಮಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಭಾನುಮತಿ 1890 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಕಮಲಾಂಬಳ್ ಚರಿತ (ತಮಿಳು) 1893. ಇಂದುಲೇಖಾ (ಮಲೆಯಾಳಂ) 1899 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು.

ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, 2001. ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ. ಪು. 33.

3. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್. ಪು. 31–68.

4. 'ಆಮದು ರೂಪ'ಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಹೋಮಿಬಾಬಾ. ಹೋಮಿಬಾಬಾ, 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಕರಣೆ' ಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Homi Bhaba. 1994. ಪು. 86).

5. 1820 ರ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Gaurivishwanathan, 1989. ೧. 2).

ಆ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ; ಪರಂಪರೆ ; ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪೆನಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದ ಯಶಸ್ಸು ಅಪಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆ ಮಾಡುವ ಆಸೆಯಿತ್ತು (ನೋಡಿ : ಅದೇ.).

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕಾಲವೂ ಹೌದು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Raymond Williams. 1961. p. 134–135).

1813 ರ 'ಚಾರ್ಟರ್ ಆಕ್ಟ್' ನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ – ದೇಶೀಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಸಬೇಕು. ಹಾಗೂ 1774–1785 ರಲ್ಲಿಯೇ ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬಂತೆ ಮಾತಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದ. ಇದನ್ನೇ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಯೋಜನೆಯೆಂದು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠಜ್ಞಾನ' (Objective knowledge) ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು.

6. ಮೆಕಾಲೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾರತೀಯ ಯುವಕರ ಉದ್ಧಾರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಶನರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. 1813ರ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿಯೂ

ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. 1792 ರಲ್ಲಿಯೇ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಗ್ರಾಂಟ್ ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ; ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ್ದ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಪರಾಧಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'ಒಂದೇ ಅಧಿಕಾರ ಒಂದೇ ಮನಸ್ಸು' ಸೂತ್ರ ಮಂಡಿಸಿದ್ದ (ನೋಡಿ : Gaurividshwanathan ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. 73).

7. ಮಿಶನರಿಗಳು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರ ಯಾವುದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಯುವ ಜನರ ನೈತಿಕತೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.

   ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ : ಸಹಗಮನ : ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಭಾವ ಮುಂತಾದವು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು.

   ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೋಮಿಬಾಬಾ Hybridization of power and discourse ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ : ಗೌರಿವಿಶ್ವನಾಥನ್. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. 96–97 ಮತ್ತು 77).

8. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಗೌರಿವಿಶ್ವನಾಥನ್. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ; ಏಜಾಜ್ ಅಹಮದ್. 1992. ಸುದೀಪ್ತ ಕವಿರಾಜ್. 1995.

9. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಬೋಧಿಸಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ : ಸತ್ಯ ; ಜಾತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆ ; ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ; ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವೆಂಬಂತೆ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆಗ್ರಹ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಅಹಿಂಸೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡಾ.

10. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು 1932 ರಲ್ಲಿ 'ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು.

'ದಯಾಳು ಬ್ರಿಟೀಷರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದರು. ಅವರ ಸಭ್ಯತೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ವಂಚನೆಯ ಪಲ್ಲವಿಯು ಬೇಡ ' ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.).

"ಹಾಯರ್ ಎಲಿಮೆಂಟರಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಾವುದರ ಸಲುವಾಗಿ " ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ. ಜೀವನೋಪಾಯದ ಹಾದಿ. ಪು. 103). 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ : ಐತಾಳರ ಹಿಗ್ಗು ಹೇಳತೀರದು. ಲಚ್ಚನ ಸವಾರಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕಿತ್ತು ದೇವರು ಅಷ್ಟು ನಡೆಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಹಾಗೆ ಅವನು ಹಗಲೂ ರಾತ್ರಿಯೂ ಸಟ್ಟೆ, ಕೆಸರು – ಎಂದು ತುಳಿಯುವುದು ಬೇಡ ಎಂದರು (ರಾಮೈತಾಳರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಿದು. ಈಗಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷು ನಾಲ್ಕು ಅಕ್ಷರವಾದರು ಕಲಿತವರಿಗೆ ಭರಾಮು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, 2001. ಪು. 156).

11. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಆಂಟೋನಿಯೊಗಾಮಿ. 2003. ಪು. 40–41.

12. ಪುಕೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರೂಢೀಕರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು : ಯಾವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯೆನ್ನುವುದು ಬಂತೋ ಆಗ ಭಾಷೆಯು ಧ್ವನಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಬಂತು (Foucult. 1970. ಪು. 38). ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಅದೇ. ಪು. 40). ಭಾಷೆಯು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ (ಅದೇ. 78). ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು "ಸಂವಾದಿ" ಯಾದ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಬಂತು (ಅದೇ. 167). ಹಣ : ಉದ್ದಿಮೆಗಳು : ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟು : ವಿನಮಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ, ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ (ಅದೇ. 168). ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು 'ಪಠ್ಯ' ಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ (ಅದೇ. ಪು. 41).

ಮುದ್ರಣ ರೂಪಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ : ಅದಿಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

13. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : **Parthachatterjee. 1997. The Nation and its Fragments. Oxford University Press. P.8**.

14. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ : (1938) ; ಕೇಶವ ಕೃಷ್ಣ ಕುಡ್ವ 1948. ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ, ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರರು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು : ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದಡಿ ಯಿಟ್ಟವರೆಂದರೆ ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಸಾರಸ್ವತರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮದ್ರಾಸ ನಿವಾಸಿಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. 1844 ರಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಂಡರು. ಒಂದನೆಯದು, ಹದಿನೈದು ವರ್ಷದ ಒಳಗಿನ ಗಂಡು ಹುಡುಗರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಒಳಗಿನ ಹುಡುಗಿಯರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಕೂಡದೆಂಬುದು. ಎರಡನೆಯದು ಗರ್ಭಾದಾನವಾಗಿರದ ವಿಧವೆಯರೂ ಪುನರ್ವಿವಾಹವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು (ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಸೂಚನೆಗಳು) ಇವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯಲು ಮುಂಬಯಿಯ 'ಕನ್ನಡ ಸುವಾರ್ತೆ' ಮೊದಲಾದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

(ಉಕ್ತ : ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ. ಸಂ. 22 : ಸಂಚಿಕೆ 4–5, ಮಾರ್ಚ್ – ಏಪ್ರಿಲ್ 1987, ಸಂಕ್ರಮಣ).

15. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ : ಆಗಿನ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕತೆ ; ಶಿಕ್ಷಣ ; ಮುಂತಾದವು ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆ ಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಅನುಭವವನ್ನು ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

16. ಬಕ್ತಿನ್ 'Epic and Novel' ನ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ (M.M. Bakhties. The dialogic imagination. p. 4-15).

17. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು. 2002. ಪು. 35.

18. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Sudiptakaviraj 1995. p. 107.

19. ಕಾರಂತರು ತಾನು ಮೊದಮೊದಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಕನಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡೆ. ಹಾಗೂ ತಾನು ಬುಡದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾದಿಯಾಗಿದ್ದೆ. ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ತನ್ನದಲ್ಲವೆಂದು ತನಗೆ ಅನಂತರ ಅನಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕಾರಂತರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು. ಸಂಪುಟ–4. ಪು. 391.

20. ನೆಹರೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಇದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ :

i. ಒಂದು ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ , ಮಿಲ್ಟನ್ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನ : ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶ.

ii. ಅತ್ಯಂತ ಬ್ರೂಟಲ್ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪತ್ರಿಗಾಮಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್(Parthachatterjee, 1986, p. 145)

21. ಕಾಲ ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಜ್ಞಾನ ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಗಡಿಯಾರದ ಸಮಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಗಾಂಧಿಯವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಸ್ರ ಬುಧೆಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ : ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಈ "ಕಾಲ" ಮಾನವನಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ. ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಸದಾ ಅಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಕ ಯಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಸೀಮಿತ ಸ್ಥಿತಿ ಹೊರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಕಾಲದ ಏಕತಾನತೆ (ಅನು : ಕೆ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ. 2003. ಪು. 56)

21. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜಾತಿ : ಧರ್ಮ : ನಿರೀಶ್ವರವಾದ – ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ.

ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಗಳಗನಾಥ 1999 ಗಳಗನಾಥ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಪುಟ-2. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

2. ಪ್ರೊ. ಸುನಿಲ್ ಸಹಸ್ರಬುಧೆ (ಮೂ) ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ. ಕೆ. 2003 ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಸವಾಲು. ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ. ಬೆಂಗಳೂರು.

3. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ 2001 ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ.

4. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ 1998 ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು. ಎಸ್.ಬಿ.ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

5. ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯ 1990 (1900) ವಿಷ ವೃಕ್ಷ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಂದಿರ. ಬೆಂಗಳೂರು.

6. ಬಿ. ದಾಮೋದರ ರಾವ್ 1992 ಆಯಾಮಗಳು. ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

7. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು 1992 ಕಾದಂಬರಿ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು. ಪ್ರತಿಭಾ ಯುವ ವೇದಿಕೆ. ಬೆಂಗಳೂರು.

8. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) 1994 ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.2) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.

9. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ ಬಿ. (ಸಂ.) 1993 ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ. 6) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.

10. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) 1994 ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.4) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.

11. ಅಶೋಕ . ಟಿ.ಪಿ. 1993 ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ. ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

12. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ. ಬಿ. (ಸಂ.) 2001 ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ. (ಸಂ.2) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

13. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಗುಲ್ವಾಡಿ 1985 ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ

14. 1938 ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ

15. ಕೇಶವ ಕೃಷ್ಣ ಕುಡ್ವ 1948 ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ

16. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ. (ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ. ಸಂ. 55. ಸಂ. 3.)

17. ಸಂಕ್ರಮಣ (ಸಂ.77, ಸಂ. 4–5) 1987, ಗುಲವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಮಾರ್ಚ್, ಏಪ್ರಿಲ್

18. Parthachatterjee 1986 Nationalist thought and the Colonial world, Oxford University Press.

19. Fredric Jamson 1974 Marxism and Form. Princeton University Press.

20. Raymond Williams 1961 The Long Revolution. Chatto and Windus. London.

21. Bakhtin. M.M. The dialogic imagination. University of Texas Press. Austin.

22. Aijaz Ahmed 1992 In Theory. O.U.P.

23. Paul de Man 1988 Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of contemporary criticism. University of Minnesota.

24. Sudipta Kaviraj 1995 The unhappy consiousness : Bankimchandra Chattopadya and the formations of Nationalist discourse in India.



13. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಕುರಿತು – ಮೌನ : ಸಾರಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಸಾರಾ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೂಡಲೇ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು. 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ವಾಸ್ತವತಾವಾದರಿಂದ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಗಂಡಸರು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಳೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಮಂಡಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವು ಎಷ್ಟು ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸಾರಾ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ', 'ಸಹನಾ', ಕೃತಿಗಳು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಸಾರಾ ಅವರು ಕಳೆದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ವಿಷಯಗಳು, ಅವರ ಬರಹದ ರೂಪ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾರಾ ಅವರು ವಿಮರ್ಶಕಿ, ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಾರ್ತಿ, ಕಾದಂಬರಿಗಾರ್ತಿಯಾಗಿ ಬರೆದ ಹತ್ತು-ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆವರು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗಿ ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದದ್ದು' ಅನ್ನುವ ಅವರ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಧೋರಣೆಯಂತೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರೆದಂತೆ ಈಗ ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಕನೂ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಸಾರಾ ಅವರ "ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ" ಬಂದಾಗ ಅನೇಕರು ದಿಗಿಲು ಬಿದ್ದರು. ಕಟ್ಟಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿರುವವರು ಸಾರಾ ಅವರು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಬರೆಯಬಾರದು ಎಂದು

ಒತ್ತಡ ಹೇರಿದರು. ಆದರೂ ಸಾರಾ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆದರಲಿಲ್ಲ. ಸಾರಾ ಅವರ "ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ". ಮೂಲತಃ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣ ವಂಚಿತರು ಎಂದು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳೆಯರು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ (ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು). ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ದುಡಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆ. ಕೂಡು ಕುಟುಂಬಗಳು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಿವೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾರಾ ಅವರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬರಹಗಳು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ, ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆ ಹಾಗೂ ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಾರಾ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಜಗತ್ತು ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು 'ಮಾಪಿಳ್ಳೆ' ಅಥವಾ 'ಬ್ಯಾರಿಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮನೆ ಮಾತು ಉರ್ದುವಲ್ಲ, ಮಲೆಯಾಳಂ.

ಇದರಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಇಲಾಖೆ, ತಾಲ್ಲೂಕು ಆಫೀಸು – ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರಿಬ್ಬರ ಮೇಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನು ಎಂದು ಕೇಳುವವರು ಕಡಿಮೆ. ಕೇಳುವವರು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವ ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಬೀಳತೊಡಗಿವೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಕಛೇರಿಯ ಕೆಲಸ, ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಅಡುಗೆ ಕೆಲಸ, ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ ಪಾಲನೆ – ಹೀಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆ, ಕಾಸರಗೋಡು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರು ಬೀಡಿ ಕಟ್ಟಿ ನಾಕು ಕಾಸು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ತರಹದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಒಂದು 'ದುರಂತ ನಾಟಕ' ವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಜಗುಲಿಯಿಂದ, ಗಂಡನ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರು ಈಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಅನುಭವಲೋಕವೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ, ಶಾಲೆಗೆ

ಹೋಗಿ ಓದಿ ಬರೆದು, ಉದ್ಯೋಗ ಪಡೆದು ಬದುಕುವ ಪರಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ. ಸಾರಾ ಅವರು ಒಬ್ಬರೇ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಲೇಖಕಿಯರು ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಿವೆ, ನಾಟಕಗಳಿವೆ. ನವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅವರನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯು ಕೂಡಾ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಧಾನ.

'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಅವರ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಅದು ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾಯರು, ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಮೊಳಕೆ ಹುಟ್ಟಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೆಮ್ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಅದರ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದರು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಈ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾರಾ ಅವರು ಈ ಹಾದಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಮತ್ತು ಅದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ತನದ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಈ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮ, ಮಂಡನೆಯಾದ ವಸ್ತು, ವಿಷಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡವು ಸಾರಾ ಆವರ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು. ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಂಡನೆಗಳಾಗಿವೆ. 'ಹೆಂಗಸರ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಣಕಾಲ ಕೆಳಗೆ', 'ಅವರು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹರಲ್ಲ' ವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದೊಂದು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವಿಟ್ಟ ಹಾಗೆ. ಈ ಥರದ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮಂಡಿಸುವುದು ಸಾರಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪಾರಾಗಿವೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಂಡಸರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯವರಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಕೆಡುಕುತನ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಪದಗಳಾಗಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಧೋರಣೆಯು ಕೂಡಾ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ. ಎರಡೂ ನಿರ್ವಚನಗಳಿಗೂ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕಿಯರು ಈ ಎರಡೂ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ರಾಜಕೀಯದ ಬಲಿ ಪಶು. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ಉಪಭೋಗದ

ಸಾಮಗ್ರಿ. ಹೆಣ್ಣುತನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹೆಣ್ತನದ ನಿರ್ವಚನಗಳಿವೆ. ತಾಯಿಯಾಗಿರುವುದು ಬೇರೆ; ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿರುವುದು ಬೇರೆ; ಒಕ್ಕಲಗಿತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಇದು ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅರಿವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾರಾ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳುಳ್ಳ ಮಹಿಳೆಯರ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ತನದ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಬುರ್ಕಾ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಸಾರಾ ಅವರ ಬರಹದ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು.

ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಒಂದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳೀಯ – ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇಡಿನವುಗಳು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಯಿತು. ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ – ಜಾಗತೀಕರಣ, ಕೋಮುವಾದ, ಜಾತಿ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಕುಟುಂಬ – ಎಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳೂ। ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ತಿರುಮಲಾಂಬ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಸಾರಾ ಅವರು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಾರಾ ಅವರ ಬರಹಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಲೇಖಕಿಯರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರ ಕೇಂದ್ರ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ 'ಅನಕ್ಷರತೆ', 'ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ' ಮತ್ತು ಬಡತನ, ನಾನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ (ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ) ಒಬ್ಬಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಏಳನೆಯ ಕ್ಲಾಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳನ್ನು ತರಗತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಆ ವರ್ಷವೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿದರು. ಇದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ.

ಸಾರಾ ಅವರ "ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ", 'ಸಹನಾ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯಿದೆ. ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಲೇಖಕಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು : ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ನೆಲೆ.

ಎರಡು : ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಂಡಸರ ಧೋರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ.

ಮೂರು : ತಲಾಕ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಗತ್ತು ಏನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗಿನ ಒಳನೋಟಗಳು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕುರಿತು ಸಾರಾ ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಆಂತರಂಗಿಕ ಸ್ವರೂಪ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ – ಈ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಓದುಗರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಅಪರಿಚಿತವಾದುದು. ತೀರಾ ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, 'ಬುರ್ಖಾ' ಒಳಗಡೆಯಿರುವ ಹೆಂಗಸರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯದ, ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾರಾ ಅವರು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕಾಸರಗೋಡು (ಕೇರಳ) ಪರಿಸರದಲ್ಲಿರುವ 'ಬ್ಯಾರ್ತಿ'ಯವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಇನ್ನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾರಾ ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಂಗಸರ ಆಂತರಂಗಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ನನಗೆ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಈ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪರಿಚಯವಿದೆ. 'ನನ್ನ ಅಜ್ಜನ ಮನೆಗೆ (ತಾಯಿಯ ತಂದೆ) ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ – ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ 'ಬ್ಯಾರ್ದಿ'ಯರು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಎರಡು, ಮೂರು ಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ. ನನ್ನಜ್ಜ ಅವರ ಸುಖ ದುಃಖ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮೌನ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ನಾವು ಕೂತಿರುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅದರಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಬ್ಯಾರ್ತಿಯರ ಅಂತರಂಗ. ಅವರಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿರುವ ಯಾತನೆಗಳು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾರಾ ಅವರು "ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ" ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಯಿತು ; ಪರದೆ ಹಿಂದೆ ನೂರಾರು ನೋವುಗಳಿವೆ ಅಂತ. ಅವರು ಬರೆದ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿ ನದಿ'ಯನ್ನು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷತೆ ಬಂದಿರುವುದು ಸಾರಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನಂತರ. ಮೊದಲು ಅನೇಕ ಬಾರಿ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ಹೊಳೆ'ಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಸಾರಾ ಅವರು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷತೆಯು ಬಂತು. ಸಾರಾ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ 'ಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ಉಂಟಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ : 'ನಾನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸುಮಾರು 25 ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬರೆದೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಚಂದ್ರಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ನೀರು ಹರಿದು ಹೋಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳು ಪಟ್ಟಣಗಳಾಗಿವೆ. ನಗರಗಳು ಮಹಾನಗರಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬದಲಾವಣೆಯೇನೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು 21ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಓಟವನ್ನಾರಂಭಿಸಿರುವಾಗ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಏಳನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂಡುವ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕ್ಕರ್, 2006, ಬೆನ್ನುಡಿ).

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ, ಅನಕ್ಷರತೆ, ಬಡತನ, ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಕೋಮುವಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ.

ಸಾರಾ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜವೆನ್ನುವುದು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅವರವರ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವೂ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆಯ್ಕೆ'ಯು ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಯಿದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಪಠ್ಯದ

ಹೊರಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿರಬಹುದು. ಸಾರಾ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಗಮನಾರ್ಹ ಕೂಡಾ. ಅವರ ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಕತೆಗಳ ಆಚೆಗೂ ಕಾಸರಗೋಡು ಜಿಲ್ಲೆಯಿದೆ. ಆ ಜಿಲ್ಲೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಊರುಗಳ ಕತೆಯೂ ಹೌದು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಕಾಸರಗೋಡು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ, ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾಸರಗೋಡು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಾಲೆ–ಕಾಲೇಜುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಭೂ ಮಸೂದೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಬೀಡಿ ಉದ್ಯಮ ಅನೇಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಸಿವೆ. 'ಸಹನಾ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಸೀಮಾ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾತ್ರ. ಹೇರಳವಾಗಿ ಅಡಿಕೆಯ ತೋಟ ಎದ್ದಿದೆ. ಗದ್ದೆಗಳು ಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನೇಕರ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಿವೆ. ಏಕೈಕ ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂರ ನಡುವೆ ಬಾಂಧವ್ಯವಿದೆ. ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಾರಾ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪರಿಚಯ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖಗಳು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವರ 'ಸಹನಾ' 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ.

ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಸಮಾಜ ಇಡಿಯ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೇ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕೂಡಾ ಕೇರಳ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ. ಸಾರಾ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧ ವಿಭಿನ್ನ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀತ್ವಕ್ಕೆ ಸಖೀಭಾವವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾಯ್ತನದ ಸಂಭ್ರಮವಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆಗಳಿವೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಮಾರ್ಗ – ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ; ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಘಟಕವಾಗಿ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ

ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ವೀಣಾ ಶಾಂತೇಶ್ವರ, ವೈದೇಹಿ ಮೊದಲಾದವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನದ ಮಾರ್ಗ. ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕರ್ ಬಾನು ಮಸ್ತಾಕ್ ಮುಂತಾದವರು ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾ ಅವರದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾರ್ಗ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಥನದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತುಂಬಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಸಾರಾ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕೃತಕವಾದುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರ, ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಪ್ರಾಂತ್ಯ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು, ಕುಟುಂಬ, ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಅನುಭವಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಅನುಭವವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ತರಹದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಮನುಕುಲದ ಹಾಡುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಸಾರಾ ಅವರು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇನು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಕತೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದ ಕತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಬಹು ಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ಅದು ಬರಿಯ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಂಡನೆಗಳಂತೆ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ನಾಲ್ಕು ಮಾದರಿಗಳಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದಿತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು :

1. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಾದರಿಗಳು – ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆಗಳು.
2. ಜನಾಂಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾದರಿಗಳು – ಸಾರಾ ಮತ್ತು ಬಾನು.
3. ತೌಲನಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದವು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ವೀಣಾ ಶಾಂತೇಶ್ವರ.
4. ಮಿಶ್ರ ರೂಪಿಯಾದವು – ವೈದೇಹಿ.

ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಸಾರಾ ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆ ; ಜಾಗತಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕುಟುಂಬ, ಪರಿಸರ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ ಮುಂತಾದವು ಈ ಮಾದರಿಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಸಾರಾ ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಇದುವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆಯೇ

ತನ್ಮೂಲಕ ಅದರಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಸಹನಾ" ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತೀವ್ರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯರಹಿತ – ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮನುಷ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾ ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಕಥಾನಕಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಬೇರುಗಳಿವೆ. ಅವು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ನೂತನ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಲೇಖಕಿಯಾಗಿ ನನ್ನ ಅನುಭವ ಲೇಖನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖನ.

ಸಾರಾ ಅವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲವಿರುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗವಿದೆ. ಸುರಕ್ಷಿತವಲ್ಲದ ಜೀವನ ನಡೆಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದವನ್ನು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಜನಾಂಗ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಇಲ್ಲಿಯ ಕತೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಸಾರಾ ಅವರು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ರಾಜಕಾರಣವು ಹುಸಿಯಾದ ಮತ್ತು ಹಸಿಯಾದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮುಖವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮನೆಯ ಮೂಲವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೂಲವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ. ಇವು ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾರಾ ಅವರ ಮೇಲೆ 1915ರಲ್ಲಿ ಪುತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಗಲಾಟೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಲೇಖಕಿಯಾಗಿ ನನ್ನ ಅನುಭವ).

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆನಪುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದವು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗಿ ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕತೆಗಳು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸುಂದರವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪಠ್ಯಗಳಾಚೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆ ಎರಡೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ವಂಚಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಸಾರಾ ಅವರ ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧಿಕಾರದ ವಿವಿಧ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿವೆ. 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ

ತೀರದಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ 'ನಾದಿರಾ' ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾರಾ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕರು ಗಮನಿಸದಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾರಾ ಗಮನಿಸಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾರಾ ಅವರ ಅಜ್ಜನ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳ ಆರಂಭವನ್ನು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಮಂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಭಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು "ಜನಾಂಗಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿ" "ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿರೋಧ" "ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ", ಆಧುನಕತೆ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದಾಗ ಹೇಗೆ ಬಹುದಾರಿಗಳಿದ್ದವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ನಾವು ನೀಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಬಹು ದಾರಿಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರದ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖ ಚಿಂತನೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿದ್ದವು. ಒಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಇನ್ನೊಂದು ನೇರವಾದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಒಂದನೆಯದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ನೇರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡರೆ, ಎರಡನೆಯದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ವಿವಿಧ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆನ್ನುವ ಭೂತಕಾಲವು ಒಂದು ಹಸಿಹಸಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗದೆ, ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನ ನಡುವಣ ಜಗಳವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಸದ್ಯದ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜಾಗಿತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಎರಡನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿ, ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸರಕುಗಳ ವಿರೋಧಗಳ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ

ಜರುಗಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರತ್ವ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಇದಕ್ಕೆ ಜನಜಾಗೃತಿಯು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಕೋಮುವಾದವು ಹೇರುವ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧ ಬಂದಿರುವದು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಗಮನಾರ್ಹ‌ವಾಗಿದೆ. ಸಾರಾ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ', 'ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ' ಲೇಖನಗಳು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಈ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಬಗೆಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಂತೂ ಅನೇಕ ಅಸಾಂಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಬಡತನ, ಅನಕ್ಷರತೆ, ನಿರುದ್ಯೋಗಗಳು ಕಾಡಿದವು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ದೃಶ್ಯದ ರೂಪಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಭಾರತ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಸಾರಾ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕುತೂಹಲದಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ ಇರುವ ಬಯಕೆಯೆಂದರೆ ಬದುಕುವ, ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆಂದರೇನು ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೇನು? ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯೆಂದರೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆಗಳು ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಂಗಸರ ಸಮಸ್ಯೆಯೇನು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ

ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿರುವುದು ಸಾರಾ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಒಟ್ಟು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಉಪಜನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನಾವು ಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯು ಕೂಡಾ ಗಂಡಿನ ಸಂವೇದನೆಯಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಬರುವುದು ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಹೊಸ ಸಮಾಜದ

ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಆಗಮನ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಗಮನದ ದ್ವಂದ್ವವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಬಿಂಬವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಬರಹಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರ ಮೊದಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿತು. ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ ರವಿವರ್ಮನ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬದಲಾದರು. ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರ 'ಫಣಿಯಮ್ಮ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ. 'ಫಣಿಯಮ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ 'ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀ'ಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಫಣಿಯಮ್ಮನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡುಸುವುದಂತೂ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಟುಕದ ಸಂಗತಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ಥಾನ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವ ಭಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾಕೆ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ 'ಫಣಿಯಮ್ಮ'ನ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ರವಿವರ್ಮನ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಕುಂಕುಮವಿಟ್ಟು, ಹದಿನಾರು ಮೊಳದ ಸೀರೆಯುಟ್ಟ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅವರು ಹೇಳುವ ಫಣಿಯಮ್ಮನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಸಾರಾ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ', 'ಸಹನಾ' ಕೂಡಾ ಹಾಗೆಯೇ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಮನೋಭಾವವಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಕೃತಿಯಷ್ಟೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು 'ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ' ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೂತರೆ ಸಾಲದೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆದರ್ಶದ ನಿಲುವಿದೆ. ಸರಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೊಸದೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆನ್ನುವ ಬಯಕೆಯೇ ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಛೇದಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದುದು (ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ' ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಗರ್ಭದ ಪ್ರತೀಕ). ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ, ತ್ರಿವೇಣಿ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ,

ಯಜಮಾನಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ನಾವು ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ (ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದರ ನಿರ್ವಚನ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ) ಈ ಲೇಖಕಿಯರಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. 'ಸಹನಾ'ಳದು ಆದರ್ಶ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ ಪುರುಷನೆನ್ನದೆ, ಸ್ತ್ರೀಯೆನ್ನದೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಬರಹಗಾರರು ನಡೆಸಿದ ಹುಡುಕಾಟವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಸಮಾನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ, ಸಣ್ಣ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣದ ರೂಪುರೇಷೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರು ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಅವಲಂಬಿತ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತವರ್ಗವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರುತ್ತಾರೆ". ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಕೇಂದ್ರಿತ ರಚನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಿಮುಕ್ತಿಯು ಯಾವುದರ ವಿರುದ್ಧ ? ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ವರ್ಗರೇಖೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೇದಿಸುವ ಬಗೆಯದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ದ್ವಂದ್ವ ಸಮೀಕರಣ ಮಾದರಿಯದು. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಎಂದರೆ ಗಂಡು ಅಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಆದೃಶ್ಯದ ಮಾದರಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ಗಂಡು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ; ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಖಾಸಗಿ ರಾಜಕಾರಣ ಪ್ರೇರಿತ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಸೆಣಸಾಟವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಭ್ರಾತೃತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ವಿಚಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತಿಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸಾರಾ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾದರೂ ತ್ಯಾಗ, ಉದಾರತೆ, ಕಷ್ಟ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕರುಣೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬಿಡುಗಡೆಯೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ

ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಆಳುತ್ತಾನೆ? ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ ಆಧಾರಿತ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ರೂಪವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥ ಆಧಾರಿತ ಪಶ್ಚಿಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹ 'ಖಾಸಗಿ ಸಂಬಂಧ'ದ ರಾಜಕಾರಣದ ಅರಿವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಪುರುಷನ ವಸಾಹತು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಸೇನೆ. ಆಳುವ ದೊರೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ದೊರೆಗಳು ಕೊಡಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸತೊಡಗಿದಾಗ 'ಜ್ಞಾನ' ವೆಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥ, ಗ್ರಂಥ ಮತ್ತು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳು, ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಷರ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಹೀಗೆ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವ ನಿಲುವುಗಳು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸಾರಾ ಅವರ ನಿಲುವು. ತಾಯಿ ಭಾರತಾಂಬೆ, ತಾಯಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ಶ್ರೇಷ್ಟತೆಗಳು ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವುದೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ, ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ನಡುವೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬಿಂಬಿಗಳೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಛೇದಿಸಲಾಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮರಸ ಅನಿವಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಹಜ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿತು. ಈಗ ತಾನೇ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರ ಬಗೆಗೆ ಬರಹಗಾರರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಏನತ್ತು? ಮಹಿಳೆಯರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಶೈಲಿ, ಥೀಮು, ಮಹಿಳೆಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದವು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಹಮತ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಉಪಯೋಗದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು. ಒಂದು ನಮೂದಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ಪಠ್ಯಗೊಳಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಮೌಖಿಕ'ವೆಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಆಘಾತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಮರ್ಷಿಯಲ್ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾಗವಾಗಿ

ನೋಡುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಂತೆಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಭಾಷೆಯೂ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯೇ? ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಕರಣಬದ್ಧ ರೂಪವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಭಾಷೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೊರಟರೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂಬ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಅರಿವು ನಮಗುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಮೀನುದಾರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಸರಳ ಹಾಗೂ ಲಂಬ ರೇಖೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಲಂಬ ರೇಖೆಯ ಮಾದರಿಯ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು, ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಇದ್ದಳು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅನಂತರ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ರೇಖೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರೂ ಅಡ್ಡ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದರು. ಆದರೆ ಈ ಅಡ್ಡ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡು ಮೊದಲು. ಹೆಣ್ಣು ಅನಂತರವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದಿತು. ಇದರ ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಹೊರಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಕಾರಣ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದವು. ದುಡಿಮೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾದಂತೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮೌಲ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ನಾದಿರಾ.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂಕೇತಶ್ತ್ರಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವಿದೆ. ಈ ಆಯಾಮವು ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯರು ಬರೆದುಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಕನಸುಗಳ ದ್ಯೋತಕವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಹಿಳಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಕೇವಲ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕರ್ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಮತ್ತು 'ಸಹನಾ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಚಂದ್ರಗಿರಿ ನದಿಯನ್ನು

ದಾಟಲಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆ (ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ) 'ಉಳ್ಳಾಲ ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ಕಾತರ' (ಸಹನಾ) ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ಸಹನಾ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪುರುಷ ಬರೆದರೆ ಹೀಗಿರುತ್ತಿತ್ತೆ ? 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ರಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನಾದಿರಾಳ ದುಃಖವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೋಕದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕರ್ ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾದಿರಾಳ ದುಃಖವು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಟು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ತಾಕತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾ ಅವರು ತಾವು ಕಂಡ, ಅನುಭವಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಅನುಭವವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರೆಯೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಕತೆ ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕತೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೊಡ್ಡ ಕ್ಯಾನ್ವಾಸಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುವುದು ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ ಮೊದಲಾದವರು, ಈ ರೀತಿಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕಟ್ಟಡವೂ ದೊಡ್ಡವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ವಿವರಿಸುವುದು ಕೂಡಾ 'ದೊಡ್ಡವರ ಹೋರಾಟ' ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವೂ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನಾದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವೆನೆ? ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಯೋಚನೆಯ ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಡಿಮೆಯೆಂಬ ಆರೋಪವಿದೆ. ಆ ಆರೋಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುವವರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗಂಡು ಕಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಕಟ್ಟಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು 'ಜನಪ್ರಿಯ' ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಮೂಲೆಗೆ ಬಿಗಿದಿರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ರಚಿಸುವುದಾದರೆ ಮಹಿಳಾ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು

ಓದುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾಕೆ ಮಹಿಳೆಯರು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕು? ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಕ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಮೇಯವೇನೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಓದುಗರಿಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವೂ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕೃತಿಯ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ಪುರುಷರಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಕುಳಿತು ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡ, ಮನೆ, ಮಕ್ಕಳು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ನಡುವೆ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನ ಲಾಲನೆ, ಪಾಲನೆ, ಮಗುವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೀತಿಯಂತೆ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡಾ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಐಷಾರಾಮದ ವೈಭೋಗದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಲಿಂಗ ವೈದೃಶ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರೆಯುವಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪುರುಷರು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಇಲ್ಲವೇ ಪಾತ್ರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಏಕಾಂತವೆನ್ನುವುದು ಹೊರ ಮತ್ತು ಒಳ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ನಿಲುವು ಸಾರಾ ಅವರಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಸಾರಾ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಯಬೇಕು. ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇಕು ಅನ್ನುವುದು ಸಾರಾ ಅವರ ನಿಲುವು. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ತಲಾಕ ಹೇಳುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸರಿಯೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಂಟು ಸಾಧಿಸಿವೆ. ತನಗೆ ಇಚ್ಛೆ ಬಂದಂತೆ ; ಹೆಣ್ಣು ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕದ ಒಳಗೆ – ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟ ಬಂದರೂ ಅವಳು ಸಹಿಸಲೇಬೇಕು. ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿದು. ಬ್ರಿಟೀಶರ ಸರಕಾರ ಇರಲಿ ; ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯರ ಆಢಳಿತವೇ ಇರಲಿ – ಇದು ಯಾವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಕೌಟುಂಬಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜಕಾರಣ – ಇಷ್ಟೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾರಾ ಅವರ ಎಲ್ಲಾ

ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಮಹಿಳೆಯ ಜೀವನದ ಅಂತರಂಗದ ಚಿತ್ರಣ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸಾರಾ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಚಿತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅವೆಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೂ ಒಂದು ತಾಯ್ನೆಲವಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಗತ್ತಿನ – ಪರದೆಯೊಳಗೆ ಇರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬವಣೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರಾ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನೈಜವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ನಿಲುವು ; ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೇಖಕಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಯಾರೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿದವರಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾರಾ ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು – ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಾಸ್ತವತೆ. ಎರಡು – ಅವರ ಪ್ರಗತಿ ಧೋರಣೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕ್ಕರ್ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲೇಖಕಿಯೂ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.



14. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ – ಕಾ.ತ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ

ಕಾ.ತ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಅವರು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು 1974ರ ಸುಮಾರಿಗೆ. ಅವರ 'ಮುಂಜಾವು', 'ದಂಡೆ', 'ಒಡಲುರಿ', 'ವಾಸನಾ ಮಯ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚೆ ಈಚೆ' ಕೃತಿಗಳು ಓದುಗರನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದಿವೆ. ಅವರ 'ಮುಂಜಾವು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಅವರು 'ಮನಸು ಮುಗಿಲು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ
ಯಾಕೊ
ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮನಸು ನೆನಪಾಗಿ
ದುಃಖ + ನೀರಾಗಿ
ದಿಂಬಿನಲಿಇಂಗಿ
ಭೂತವಾಗುವುದಿದೆ.
ಅಂದರೆ ನನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇಷ್ಟೆಯ ?
ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬದುಕಿಗೆ
ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸ ಹೊರಟ ಮುಗಿಲೆ ?"

ಕಾ.ತ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಳನ್ನು ಗಮನಸಿದರೆ ತುಂಬಾ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ. ಎರಡು – ಆಧುನಿಕ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಚೇರಿಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು ತುಂಬಾ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಅಂಶ. ಎರಡನೆಯದು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಬರಹಗಳು ನಗರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಮಾತುಗಳಿವು. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಜನ ಸಂದಣಿ : ಗುರ್ತು ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ನಗರ. ಮತ್ತೊಂದು ಈವತ್ತು ದುಡಿದು–ಈವತ್ತು ತಿಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯ ನಾಳೆಗಾಗಿ ಕನವರಿಸುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರು. ಆದರೆ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಗರ ಜೀವಾಳವಲ್ಲ. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜವೇ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಕೇಂದ್ರ, ನವ್ಯ ಲೇಖಕರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು, ಜನರ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವುದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ. ಇದರ ಅರ್ಥ ನವ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರು ನಗರವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದರು ಎಂದಲ್ಲ. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ – ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಕೇಂದ್ರ, ಯಶವಂತ ಚಿತ್ತಾಲ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹನೇಹಳ್ಳಿ ಕೇಂದ್ರ, ಆದರೆ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹಾಜರಾಗುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ : ಸಾವಿನ ಭಯ : ಏಕಾಂಗಿತನ ದುಃಖ, ನೋವು, ಅನಾಥತೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ; ಹನೇಹಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಹರಿಹರ ಪ್ರಿಯರೊಂದಿಗೆ ಮಾತುಕತೆಯಾಡುತ್ತಾ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಅಲ್ಲಾ ಶಿವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದು ಐವತ್ತು ವರ್ಷ ಆಯ್ತಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಬಂದಿದೆ ಅನ್ಕೊಂಡಿದ್ದಿವಿ. ಹೀಗೂ ಉಂಟಾ ಶಿವ. ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ ತಾಲ್ಲೂಕು ಹಂಗರವಳ್ಳಿ ಇವತ್ತು ಜೀತಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರೋದೂ ಕಾಲಿಗೆ ಸರಪಳಿ ಬೇಡಿ ಹಾಕಿ ದುಡಿಸೋದು. ಏನ್ ಶಿವ, ಇಷ್ಟು ಅನಾಗರಿಕ, ಬರ್ಬರ ಸ್ಥಿತೀಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಮಾತು, ಬರಹ, ಹೋರಾಟ ಎಲ್ಲಾ ಎಲ್ಲಿ ? ಎಲ್ಲಿಗೆ ಮುಟ್ಟುತಾದೆ ಶಿವ" ಈ ಎರಡು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಪರವಾದ ದೃಷ್ಟಿ; ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಮಾಜ ಎರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಹೃದಯವಿಲ್ಲದ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಚೇರಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ, ಅವನ ದುಡಿಮೆ, ಅವನ ತೊಳಲಾಟ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಒಂದು ಬಗೆಯದು. 'ಕಂಡೇರಿ' ಕಥಾಸಂಕಲನದ 'ನಿರ್ಗಮನ', 'ಕಿವಿಯ ಮೇಲಿನ ಕೂದಲು' ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ನಗರ, ಕಚೇರಿಗಳು, ಅಲ್ಲಿಯ ಪರಿಸರ ಜೀವಂತ ಮನುಷ್ಯರ ಆತ್ಮವನ್ನು ಹೀರಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರಿವು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರಿಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ನವರ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶ, ಅಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆವರಣವಿದೆ. ಜೀವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನ ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ನೋಡಲಿ, ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ನಾವು ಹುಟ್ಟಿದ ಊರು ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತಿಲ್ಲ, ಅದು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಊರಿನ ಬೇರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಹುಟ್ಟಿದ ಊರು, ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆ ಪರಿಸರದ ನೆನಪು ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿದೆ. ಅದು ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಊರಿನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೋ ಅದೇ ಅವರ ಊರು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ, ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಹೃದಯವಿದೆ.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳ ಜೀವನ ದ್ರವ್ಯ ನಾಗರಿಕವಲ್ಲದ ಊರಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಭಾಷಿಕ ಲಯವು ಅಷ್ಟೆ. ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏನಾಗುತ್ತಿದೆ? ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಪ್ರದೇಶವೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಜನ ', 'ನಿಸರ್ಗ'| ಎರಡೂ ಬೇಕು. ಜನಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ಥಾವರ ರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಾಗಲೇ ನಾವು ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ತಯಾರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೂಮಿಯ ರೇಖೆಯೆ? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ? ಜನವೆ?

ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆ? ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಿಂಬವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಮುಖವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದುಗಡೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒತ್ತಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ "ಮುಂಜಾವು" ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರವಿದು ಅಥವಾ 'ಹಮೀದಾಯಣ' ಕತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೊಸತೊಂದರ ಆಗಮನದಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ತಲ್ಲಣವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹೊಡೆತ ಬೀಳುವ ತನಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಿರ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. 'ಕವಳ', 'ಕರಗವ್ವ', 'ಮುಂಗಾರು ಮಳೆಸಂಜೆ' ಕತೆಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಅವನ ಮನೋಗತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರನು ಕಂಡುಂಡ ಬದುಕಿನ; ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ; ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಿಂಬವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಲೇಖಕ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪುರಾಣವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯವಾಗಿಯೋ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಕರಗವ್ವ' ಕತೆಯ 'ಅಂತಸ್ಸತ್ವ' ಈ ರೀತಿಯದು.

ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಬರಹಗಾರ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಒಗ್ಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಬರೆದಿಟ್ಟ ಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಒಟ್ಟು 'ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯವರು ಅಥವಾ ತುಂಬಾ ಕೆಟ್ಟವರು ಎಂದು ವಿಭಜಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಪದವೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಗೃಹೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

1. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಭೌಗೋಲಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ : "ಪಡುವಣ ಅಂಚಿನ ಕೇರಳಾಪುರದ ಮೂಲೆ ದಾಟಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿದರೆ ಬರಬರುತ್ತರೆಂದಾಗಿ ಎಡ-ಬಲ ದಂಡೆ ಮೇಲಿನ ಗಿಡ್ಡ-ಮರಗಳ ದಟ್ಟ ಮಬ್ಬಿನಲ್ಲಿ ಬಿಗುವಾಗುತ್ತಾ ಹರಿಯೋ ಈ ಕಾವೇರಿ. ತನ್ನ ನೂರಾರು

ಮೈಲಿಯ ಹಲವಾರು ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತು ಬಿಟ್ಟು ಗಾಢ ಮೌನ ವಹಿಸಿರೊ ತಾಣ ಅಂದರೆ ಈ ಜನಪದ ಕಟ್ಟೆ" (ಜನಪದ ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

2.ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗೆ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಜನಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯ (ದಂಡೆ, 2002, ಪು. 8–9).

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವರ ಬರಹಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ತುಂಬಾ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು :ಒಂದು, 1870ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನವ್ಯತೆಯ ಆಢಳಿತವು ಮುಗಿಯತೊಡಗಿತ್ತು. 'ನಾನು ಏಕಾಂಗಿ, ನನಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮುಖ್ಯ. ನಾನು ನನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ನವ್ಯದ ನಿಲುವು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕವಾದವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮುಂಚೂಣುಗೆ ಬಂದವು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ', 'ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಜೆಂಡಾವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಾರರನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ – ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರು. ನವೋದಯದವರಿಗೆ ಭಾವುಕತೆ, ಉದಾರತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪ್ರಕೃತಿಮಾತೆ ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ರಾತ್ರಿ ಮಲಗಿದ ಮನುಷ್ಯ ಮರುದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಎದ್ದಾಗ ಹುಳವಾಗುವುದು ; ತಾನು ಯಾರದೋ ತೊಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿ ಕಿಬ್ಬೊಟ್ಟೆಗೆ ಕಿವಿಯಾನಿಸಿ ಆಕಾಶ ನೋಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 1970ರ ದಶಕ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

1. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲೇಖಕರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು (ಮುಂಜಾವು, ನಿಶಬುದದೆಡೆಗೆ).

2. 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಜರುಗಿದ ಮೇಲಂತೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅದರ ನೆರಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅನೇಕ ವರ್ಷದವರೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಿದವು.
3. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಕೇಳಿದ್ದು : ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದಿದೆಯೆ? ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನ ಬಹುತೇಕ ಕತೆಗಳು ಕೇಳುವುದು ಇದನ್ನು – ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪದದ ಅರ್ಥ ಗೊತ್ತಿದೆಯೇ? (ದೊರೆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಿಟ್ಟು ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ನೋಡದಿರುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. (2004, ಪು. 91).

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ತಂದ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಜಾತಿ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಅಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು – ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಾಗಿ 1970ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜಾವರ್ಗವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಈ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರೋಧದಿಂದ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರವೆಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಮಾತ್ರ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾಯ್ನೆಲವಿದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ – ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಬಂದ 'ನಿರ್ಣೀತ' ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಕತೆಗಳು ವಿರೋಧಿಸಿ ಜೀವನದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂಗಾರು ಮಳೆಯ ಸಂಜೆ, ತಿರಿದುಣ್ಣುವ ಜನರ ನಡುವೆ, ಒಂದೂರು ಒಂದ್ಕತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಡಿಯ "ನಶಬುದದೆಡೆಗೆ" ಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದು ಇದನ್ನು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ 'ಚಳುವಳಿ'ಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ 'ದಂಡೆ'

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸಂಘದ ಕುರಿತಂತೆ ಇದೆ (ದಂಡೆ, ಪು. 174).

ಊರಿನ ಒಳಗೆ ಸಂಘ ಬಂದರೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜ ಜೀವನದ ಭಗ್ನತೆಯು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಜನವರ್ಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಕರನಿರಾಕರಣೆ; ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ; ಮದ್ಯಪಾನವಿರೋಧ ಮುಂತಾದ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಚಿಂತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಜನವರ್ಗ ಈ ಯಾವುದರ ಕುರಿತೂ ಯೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ವೈರುದ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕಾದಂಬರಿ/ಕಥೆಗಳ ವಿಸ್ತಾರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಸ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಉದಾ : ದಂಡೆ ಕಾದಂಬರಿ 'ಗುರುರಾಜ' 'ನೆನಪುಗಳೇ ಹೀಗೆ' (ಕತೆ) ಜ ಪದ ಕಟ್ಟೆ ಕತೆಯ ಶಾನುಭೋಗ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ವರ್ತನೆಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಬರೆದುದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಕುರಿತು.

"ನಾನು ನನ್ನ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವಿಸಬಲ್ಲೆ,
........."

ಎನ್ನುವ ನೆರೂದನ ವಾದವನ್ನು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

"ಗುಡಿಸಲ ಮುಂದಾರ ಕರಿ ಕಂಬಳಿ ಹಾಸಿಕೊಂಡು
ಅಳ್ಳೆ ಪಠಯನ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆ ಹಾಕಿ
ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯೋರ ಕಟ್ಟೆ ಕಡೆಗೆ ಮಕಮಾಡಿ
ತಲೆದಸಿಗೆ ಮರದ ತುಂಡು ಇಟಕೊಂಡು
ಮಲಗಿದ್ದ ಕಸ್ತೂರಿಗೆ ಹಾಡಿಹೊಗಳಿದ
ಹಿರಿಮೆಯೇನೂ ಕೇಳನಿಲ್ಲ (ಮುಂಜಾವು)

ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಸಿ : ಇದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದುದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ "ಏಕರೂಪಿ" ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮ ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರ ಮುಖೇನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. "ಮಕಮಾಡಿ" ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು "ಮುಖಮಾಡಿ" ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಲ್ಲ.

"ಮುಂಜಾವು" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿನ ಜನರ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯೆಂಬಂತೆ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಬರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರವು ಈಗ ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಡ-ಬಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. 'ಮುಂಜಾವು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಂಬಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಮುಂಜಾವು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಓಟವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂಬ ದಾಖಲೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಕತೆಗಳು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಬೆರಕೆಯನ್ನು 'ದಂಡೆ', 'ಮುಂಜಾವು' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿತು ಎಂದು ಫೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (**Fredric Jameson,** 1974, **P.** 5). ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗಿದೆ. ಮುಂಜಾವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರ ಜನಾಂಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಆ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕುಂಬಾರ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ; ಕೊಡಲು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಷ್ಟಕೂಡಾ. ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದ ಕೆಲವು ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮ (ಉದಾ : ವೈಧವ್ಯ ; ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಗೌಡರು ಇತ್ಯಾದಿ) ಮುಂತಾದವುಗಳಿವೆ. "ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ" (**Fredric Jameson,** 1974, **p.** 30). ಗ್ರಾಮ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಗಳೇ 'ದಂಡೆ', 'ಮುಂಜಾವು' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಕುಂಬಾರ ಮನೆತನದ ಏಳು ಬೀಳಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ "ಮುಂಜಾವು" ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ

ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ (ಪು. 25–26). ಮೂಲತಃ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಏಳು–ಬೀಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಕೃತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಅಂತರ್ಗತ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರ. "ದಂಡೆ" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜ ; ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ದಿನನತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾಯಿತು. ಅದು ಆಗ ತಾನೇ ಉದಯವಾಗಿದ್ದ ಮದ್ಯಮವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪೂರ್ಣಪಾರದರ್ಶಕವಾದ ನಿಲುವು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. (**Raymond Williams, 1961, p. 274**) ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯೂರೋಪಿನ ಕತೆಗಳನ್ನೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕತೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು (ಅದೇ). ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕತೆಯು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅನಂತರ ಉದಯವಾದ ಗದ್ಯಮುಖಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಬಹುತೇಕ ಕತೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ವಸ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಬಹಿರ್ಮುಖವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಬರಹಕ್ಕೆ ತೂಕ ಬಂದಿದೆ.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಬರಹಗಳ ಮುಖ್ಯಕೇಂದ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕರು. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮುಖೇನವೇ ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಜನಾಂಗವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಜನಾಂಗವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಬೆಳ್ಳಕ್ಕಿ ಸಾಲಿನ ಮಾಲಿಂಗ / ಪೂಜಾರಪ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಅವರು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ "ಅನಧಿಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ" ದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತಂದರು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯೆಂಬ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು (ಕಸ್ತೂರಿ–ತಿಮ್ಮಾಜಿ).

ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು. ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರಿಗೆ

ಮುಖ್ಯ. "ಸತ್ಯವತಿ" ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸತ್ಯವತಿ. 'ಸುಮ್ಮಾನ' ಕತೆಯ ಕಟಿರ ಈ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಬಹುದು. 'ಸುಮ್ಮಾನ' ಕತೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಹೀಗೆ :

'ಮಾಕನಳ್ಳಿಯ ಮೂಲೆ ಮನೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿ ಕಟಿರ ಎಂಬ ಹುಡುಗ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಟಿರ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಅವನವಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಕುಟಿರನೆನ್ನದೆ ಹೋದರೆ ಅವನೇ ಓ ಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಕಂಟೇರಿ, ಪು. 127).

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರ ಈ ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವತಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸತ್ಯವತಿ ಎಲ್ಲರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ. ಅವಳ ಸ್ವಭಾವವು ಅಸಹಜ **(Abnormal)** ಎನ್ನಬಹುದಾದ್ದು.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಬಕ್ತಿನ್ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕ ಬದಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಯಕನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ **(Bakhtin, p. 10)**. "ಮುಂಜಾವು" "ದಂಡೆ" ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕನ್ನು ಬಸಿಯುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ಕ್ರಮವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳು. ದಂಡೆ ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಅವ್ವಯ್ಯ' 'ಮುಂಜಾವು' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಸ್ತೂರಿ, ತಿಮ್ಮಾಜಿ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಹಳೆಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಚಯದ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವು ಲಭಿಸಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಬೃಹತ್ ಉದ್ದಿಮೆ; ರೈಲ್ವೇ; ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆ; ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತಷ್ಟೇ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ' ಮನುಷ್ಯ ಏನಾಗಬೇಕು? ಮತ್ತು ಅವರ ಮುಂದಿರುವ ಸವಾಲುಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಂದಿರಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಲೇಖಕರು ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕಾರಂತ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಬರಹ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಕೇವಲ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ; ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ದಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಆಗಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯೆಂದರೆ, ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ ಎಂಬಂತಾಯಿತು.

ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆಂದರೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ಮಿಶ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ (Cross Cultural) ರೂಪವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕರಣದ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಯುಗದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ; ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ – ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ತರಹದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಪ್ರಗತಿ ; ಮನುಷ್ಯರ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿ ; ಅವನ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಂತಾದವು ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರ 1970ರ ದಶಕದ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆಯ ಮಾದರಿಯದಾಗಿತ್ತು. 1970 ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ, ಅದು ಸ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬೇರೆಯೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ; ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಡಿಗೆ ಇದೆ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಲೇಖಕರು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ 'ಮುಂಜಾವು' ಮತ್ತು 'ದಂಡೆ' ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು : ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ನಾವೀಗ ಮಾತಾಡುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು 'ಕವಳಕತೆ'ಯ ನರುಸಪ್ಪನಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅವಕಾಶ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಎರಡು ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ದೇಶೀಯ ಜನರ (ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿಗಳ) ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು. ಮತ್ತೊಂದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ್ದು ; "ಚಾರಿತ್ರಿಕ" ಮಾನದಂಡಗಳು ಬೇರೆ. ಯುರೋಪ್ ಮೂಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹಳ ತೊಡಕಿನವು ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ (ಭೂತಕಾಲ) ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗೆಗೆ ಈಗ ಬಹಳ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

1. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲವೆಂದರು.

2. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಕಟ್ಟುವವರು ಇದ್ದಾರೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು 'ಇವೆ' 'ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಗಮನ ಹರಿಸಿವೆ. ಇದರ ಆಚೆಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು : ನಾವು ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿ ಮಾತಾಡುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ 'ನಿನ್ನೆ ಏನಾಗಿತ್ತು ಗೊತ್ತಾ?' ಇದು ಕೂಡಾ ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮರುಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. "ಕಂಡೇರಿ" ಸಂಕಲನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕತೆಗಳು ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎಂದು ಕರೆದೆವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶವಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಸನಾತನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೇ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ಧರ್ಮ, ಅಹಿಂಸೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಹೊಸ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದರು. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಎರಡನೆಯದು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಏಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು – ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಭಾರತೀಯ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. "ದೇಹವನ್ನು ಹಳೆಯ ವಸ್ತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ದೇಹವೆಂಬ ಹಳೆಯ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಾಗ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ದೇಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹೊಸ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" (ಭಗವದ್ಗೀತೆ). ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವೆಂಬುದು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಯಾರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೋ ಅವರದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಯಿತು. ಈ ವರ್ಗವು ಬಳಸಿರುವ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಬಳಸಿದ 'ಆದರ್ಶ' ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪರಕೀಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಬೆಳ್ಳಕ್ಕಿ ಸಾಲು' ಕತೆಯ ಮಾಲಿಂಗ ಅನಾಥ. ಅವನಗೆ ಅವನದ್ದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಆದರ್ಶವಿಲ್ಲ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಅವನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಸುಮ್ಮಾನ' ಕತೆಯ ಕಟೀರನಗೆ ಆ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಬಂತು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ದುಸ್ಥಿತಿ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಮತ್ತು "ದೇಶೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ"ಯು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತೋ, ಆವಾಗಲೇ "ದೇಶೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ" ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದವು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ "ಕರಗವ್ವ" ಕತೆಯ ಕರಗವ್ವನನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಆಂದೋಲನಕಾರರಿಗೆ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ', 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ', 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ'ಯೆಂಬ ಮಹಾನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿತು. ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ (ಇವರೂ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕೂಸುಗಳು), ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಪರಂಗಿಯವರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ನಡುವಣ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಅಲೆಮಾರಿಗಳನ್ನು ; ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ಠಕ್ಕರೆಂದು, ಕಳ್ಳರೆಂದು, ಸುಲಿಗೆ ಕೋರರರೆಂದು, ಅಪರಾಧಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳು ಕೂಡಾ ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಅದು ಹರಪ್ಪ – ಮೊಹೆಂಜಾದಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ (ನೆಹರೂ ಅವರ ಮಗಳಿಗೆ ತಂದೆಯ ಓಲೆಗಳು : **Discovery of India** ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು). ಆಗಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ "ಮೊದಲು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು" ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ; ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ', 'ಹೋರಾಟ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರದು ಮೌನ ಅಥವಾ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ; ಗಾಂಧಿ ಅಥವಾ "ಗೋಡ್ವಿನ್" ಸಾಹೇಬ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪರ ಯುರೋಪ್ **(Great Britain)** ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿತು.

1. ಕೃಷಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ.

2. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಗರಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತು. ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ತತ್ವ ಉದಯಿಸಿತು. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ

ಚಿಂತನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಯಿತು. ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕಬ್ಬಿಣದ ಉದಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೊದಲು ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಯುರೋಪ್ ದೇಶಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ (**Pure Science**) ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರ , ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭೂಗೋಲದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪಠ್ಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅವನ ಉದ್ಯೋಗದ ಮೂಲಕವೇ. ಯಾವಾಗ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಆವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಕಚೇರಿಯ ಜನರೇ ಅವನನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಿರ್ಗಮನ' ಕತೆಯು ಹೇಳುವುದು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು.

ವರ್ಗಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಮರ ಗ್ರೀಕೋ ರೋಮನ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ರೋಮನ್ಸ್ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು (**Great Imperial State**). ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಉಳಿದ ಯುರೋಪ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೂ ಪಸರಿಸಿತು. ಸರಿಸುಮಾರು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೇಲರಿಮೆ (**Superiority**) ಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಜನರು ಕೂಡಾ ತಾವು ಬೇರೆಯವರಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ದರ್ಜೆಯವರು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕಚೇರಿಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಪರಕೀಯರಂತೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರಿಗೆ ಪರಕೀಯರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಓಡುವ ಗಿಡಮರಗಳೊಂದಿಗೆ" ಕತೆಯು ಜೀವನದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ರೈಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ಘಟನೆ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ

"ಕರಗವ್ವ" ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ 'ಕವಳ', 'ಕರಗವ್ವ', 'ಮುಂಗಾರು ಮಳೆಯ ಸಂಜೆ' ಮುಂತಾದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಏಕಾಂತವಾದಿಯಾಗಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಯಾವ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಿವರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು :

ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿ (ಪರೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ನೇರವಲ್ಲದ ವಿವರಣೆಗಳು)

1. ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿವಿಧತೆ – ಅನುಕರಣೆ – "ನಿಶಬುದೆಡೆಗೆ", ಮಿರ್ಲೆ
2. ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ –ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾವುಕತೆ – ಸೂಮ್ಮಾನ ಕತೆ
3. ಅಮೂರ್ತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯ –ಮೂರ್ತರೂಪದ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ – ಗೌತಮ ಕತೆಯ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು
4. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಳಹದಿ (**Theoretical reasoning**) – ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮನಸ್ಸು, 'ಹಸಿರುಹರಳಿನುಂಗುರ'
5. ನಿಶ್ಚಿತ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ –ದೇಹ – 'ಹಸಿರುಹರಳಿನುಂಗುರ' ಕತೆಯ ಲಕ್ಷ್ಮಿ
6. ಶಿಸ್ತು ಮುಖ್ಯ – ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮುಖ್ಯ – ದೊರೆ
7. ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ – ಮುಗ್ಧತೆ – ಕಟೀರ
8. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ – ಚಲನರಾಹಿತ್ಯಸ್ಥಿತಿ – ಗ್ರಾಮೀಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ **(J.M. Blant, History Inside out, p. 1707)**

1870ರ ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಚಿಂತಕರು ವಿಕಾಸವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಸಮಾಜ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಜನರ ಮನೋಭಾವ ಅವರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೇನು? ಶಿಲಾಯುಗವೆಂದರೇನು? ಶಿಲಾಯುಗದ ಅನಂತರ ಏನಾಯಿತು? ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಶಿಲಾಯುಗ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಯುಗ, ಯಂತ್ರನಾಗರಿಕತೆಯ ಯುಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ – ವಿಕಾಸವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣದ ಬಳಕೆಯಿಂದ – ಕೃಷಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಕಬ್ಬಿಣದ ಉಪಯೋಗವು – ಲೋಹದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಈ ವಿಕಾಸವು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು (ವಿವರಗಳಿಗೆ : **"Eversince Darwin" – Stephn J. Gold** ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು.

ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ **X** ಅನಭಿವೃದ್ಧಿ ; ನಾಗರಿಕ **X** ಅನಾಗರಿಕ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾದವು. ಆದುದರಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಈ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಅನುಕಂಪ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರೀತಿ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತಮ್ಮ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಮೂಲತಃ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೆ :

1. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮತೋಲನ ದೃಷ್ಟಿ
2. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿರತೆ
3. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು

ಇವು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟ ಸಮತೋಲಿನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಕೂಡಾ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಹೊರಟವು.

ಅ) ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅದರದ್ದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ದೃಢತೆಯಿರುತ್ತದೆ (ಮುಂಜಾವು).

ಆ) ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಿತನ (**Relativism**) ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು (ನಿಶಬುದ ದಡೆಗೆ).

ನಾವೀಗ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣವಾಗುವ ಅಪಾಯವೊಂದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಈ ಸಮೀಕರಣದ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸಮೀಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಅನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭೂಗೋಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ತರುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಒಂದು 'ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ 'ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದ'ಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ದಿನದಿನದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪೂರ್ಣದೇಸಿ', 'ಪೂರ್ಣ ವಸಾಹತು' ಅಥವಾ 'ಪೂರ್ಣ ವಸಾಹತೋತ್ತರ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತುಂಬಾ ತ್ರಾಸದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಈಗಿನ ಒಂದು ಕವಲಿನ

ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನು ನಡೆಯುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಕ್ರಮದ ತನಕ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇರುವ ಹಾಗೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟು – ಸಾವಿನ ಅರ್ಥವೂ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ "ನಶಬುದೆಡೆಗೆ" ಕೃತಿಯು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ನಾವು ಆಳಿದ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ದೇಶವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆಳಿದ ದೇಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯ. ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಾಗಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇರೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯುತ್ಸಂಚಾರ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯುತ್ ಸಂಚಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಹದಾರಿಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಎರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಈಗಾಗಲೆ ಬಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಈ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ "ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ", "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ"ದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಪರಿಚಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೇವಲ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ತನ್ನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಮುಖಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿನಯದ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಾನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದಾಗ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೈನಂದಿನ ಉಸಿರು ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಒಳ ವಿದ್ರೋಹಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯ್ಕೆಯು ಹಾಡಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಖಾದಿಬಟ್ಟೆಯ ತನಕ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರವು ಈ ತರಹದ್ದಲ್ಲ. ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ

ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎರಡೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೊತ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಇದೇ ಅರ್ಥದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವವರು ಎಲ್ಲಾ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲುವಾಗ ಬೇರೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಯೂರೋಪಿನ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧ್ರುವಗಳು (**Daniel J. Borison** 1958, ಪು. 393). ಆದರೆ ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣವು ಕೂಡಾ ನಾವು ಕಲಿತುಕೊಂಡ ಪರಿಭಾಷೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರದು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲಸದ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಮ್ಮೆಲ್ ಇದನ್ನು ಆಧುನಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ದುರಂತ ನಾಟಕ' ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ನಡೆದು ಬರುವಾಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ವಸ್ತುನಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೆ ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಸಮೂಹದ ಪದನುಡಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. 'ಬಕ್ತಿನ್' ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅದು ಅನಧಿಕೃತವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (**Bakhtin**, 1968, ಪು. 72). ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಯ ಮಾದರಿಗಳಿವು. ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನಪ್ರಿಯ ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಸೀ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದರ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಲಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ವೈದಿಕ= ಮಾರ್ಗ = ಯಜಮಾನ = ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದರ ಪರವಾಗಿರುವುದುಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧ

ಅವೈದಿಕ = ದೇಸೀ = ಪರ್ಯಾಯ = ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿಪರ

ಮತ್ತು ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಂಪರೆಗಳು. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವು. ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ :

ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರೋಧವೆಂದರೆ – ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರವಾಗಿರುವುದು. ಇಂಗ್ಲೀಷೆನ್ನುವುದು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸೆರೆಮನೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ತೆಳುವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ; ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಭೂ ಕಂದಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ನವೀಕರಣವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೈಗೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಭೂಮಿಯ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾಪನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಕಂದಾಯ ಇಲಾಖೆಗಳು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿರುವುದು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಒಂದೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಭೂಹೀನರು, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸದವರು, ಅವಿದ್ಯಾವಂತರು, ನಿರ್ಮಲ ಮನಸ್ಸಿನವರು, ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಕಟ ಪಡುವವರು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣವರ ಕತೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟವು ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ದೇಶೀವಾದದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಭಾವುಕವಾದ ಮನೋಭಾವನೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಸಮಾಜಸುಧಾರಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಆದರ್ಶವಾದ ಇವುಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಒಲವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕನ್ನಡದಂತಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ (ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ದೇಶೀವಾದ, 1989, ಪು. 47).

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣವರ "ಮುಂಜಾವು" ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಕಥೆಯ ಹಂದರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ನವ್ಯೋತ್ತರದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತು. ಕಸ್ತೂರಿ ಎನ್ನುವ ಬಡ ಕುಂಬಾರನೊಬ್ಬ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗಾಡಿ ಬದುಕಿದ ಕಥೆ. ಅವನ ಮಗ ತಿಮ್ಮಾಜಿ, ಹೊಸ ಜನಾಂಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೋಪಗೊಂಡು ಕನಲಿದ ಕಥೆ ಇದು. ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಡವರಲ್ಲಿ ಕಸ್ತೂರಿ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಆತನ ತಾಳ್ಮೆ, ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿ, ಮುಗ್ಧತೆ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತಿಮ್ಮಾಜಿಯ ಸಿಟ್ಟು, ದಂಗೆಯೇಳುವ ಧೈರ್ಯ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಈ ಎರಡು ತಲೆಮಾರಿನ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕಥೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಕಲಾತ್ಮಕ ಜಾಣತನ ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದಟ್ಟ ಮಾನವ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಥೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಿಮ್ಮಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಿದ್ದೂ ಕಥೆ ಕಸ್ತೂರಿಯ ಕಡೆಗೇ ವಾಲಿದೆ (ಪು. iv). ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರ ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಆರಾಧನೆ ಇರುವುದು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲೇ. ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯು 1902 ಹೊತ್ತಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ದೇಶೀಯ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸ್ವದೇಶೀ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದಂಶವಾಯಿತು. ಇದು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವಾದವೂ ಹೌದು. 'ಸ್ವರಾಜ್ಯ', 'ಧರ್ಮರಾಜ್ಯ', 'ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಜಾತಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗಾಂಧಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾತ್ರ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯು ಒಬ್ಬ ರಾಜಕೀಯ ನೇತಾರ. ಗಾಂಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ನಡುವೆ ಉದಾರವಾದಿ, ಮಾನವತಾವಾದವೂ ಸಹ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು. ವಿಶ್ವಮಾನವ, ವಿಶ್ವ ಭ್ರಾತೃತ್ವ, ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಪನೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಕಲ್ಪನೆಯು

ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಡೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಲುಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದು ತಲೆಕೆಡಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಯು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗಿದೆ ? ಇದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನವರಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಲೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಕ್ರಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಶೈಲಿಯ ಕಥನ ಕ್ರಮವು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

"ಅಪ್ಪ ಚಲುವ ರಾಯ ಸೋಮಿ
ಹೊತ್ತು ಬರುತೀನಿ ನಿನ್ನ ಸೇವೆಗೆ
ಹೊತ್ತು ಬರುತೀನಿ ನಿನ್ನ ಸೇವೆಗೆ ಹರಕೇಯ
ಹಾಡು ಹೊಗಳುತೀನಿ ನಿನ್ನ ಹಿರಿಮೇಯಾ"

(ಮುಂಜಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ)

ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮಲಸೋಮಿ ಎಲ್ಲೀಗೆ ನಿನ ಪಯಣ
ಮಲ್ಲೀಗೆ ಬೆಳೆಯೋ ಹಾದಿಗುಂಟೆ
ಮಲ್ಲೀಗೆ ಬೆಳೆಯೋ ಹಾದಿ ಗುಂಟೆ ನಿನ ಪಯಣ
ಚೆಲ್ಲಿ ಬುಟವನೆ ಪರಸೆಯಾ ॥

(ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯ ಪದ).

'ದಂಡೆ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ.

ಶಿವನೆ ಎದುರು ತುಂಡುಗೋಡೆಯ
ತೆವಣಿಗೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟಿದ್ದ
ದೀಪದ ಬೆಳಕು
ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಿತ್ತು

(ದಂಡೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ)

ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ ಹಾಗೂ ಮಾನವತಾವಾದ. ಅಲ್ಲೂಸರ್ ಹೇಳುವಂತೆ 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ರೂಪು ತಳೆಯಿತು. ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮಾನತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನವತಾವಾದವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನರೂಪಣೆಯು ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ನವ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅನುಭವವೆಂದು ತಿಳಿಸಿತು.

ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಜರುಗಿದವು. 1835 ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಎಜುಕೇಷನ್ ಆಕ್ಟ್' ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜು ಮತ್ತು ಮದರಸಾಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಒಳಗಡೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದರು. ನವ್ಯದ ಲೇಖಕರದ್ದು ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠ ಪರಂಪರೆ – ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ವರ್ಗವು ಉದಯವಾಯಿತು. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಲು ತೊಡಗಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಓದುಗವರ್ಗದ ಅಭಿರುಚಿಯು ಬದಲಾದಾಗ ಆ ಖಾಲಿ ಜಾಗವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬ ತೊಡಗಿದವು. ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಸದು ಬೇಕಿತ್ತು. ಲೇಖಕರೂ ಹೊಸತನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. "ದಂಡೆ", "ಮುಂಜಾವು" ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಸಬಹುದು.

ಹೀಗೆಂದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಬರಹಗಾರರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬಂದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾಗುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೆಂಬಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯವು ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ತೀರಾ ಅನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಿಂಬದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪು ಇರುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಉದ್ಘೋಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು. ಈ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ

ನಲವು ಯಾರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು? ಭಾರತೀಯ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಕೂಡಾ ಈ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರೊಬ್ಬರ ಉದಾಹರಣೆಯು ಈ ವಿಷಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮತಲವನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯದೂ, ಕೆಡುಕೂ ಎರಡೂ ಆಯಿತು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಲಾಭವಾಯಿತು, ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ನಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುವ ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯವಹಾರವಿದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಿದ್ದುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮತಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ. ರಾಟೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಗಿರಣಿ ಯಂತ್ರ ಬರುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಹತ್ತಿಯ ಗಿರಣಿಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿದರೆ? ಈ ರೀತಿಯ ಛಿದ್ರೀಕರಣದ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ದುರ್ಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಕ್ತಿಯುತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಕರುಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಲ್ಲದು. ನವೋತ್ತರ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಅಕ್ಷರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಡಮೂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಗ – ದೇಸೀಯು ಬೇರೆಯದೇ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ತಾನೆ? ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಭಜನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು. ಈ ವಿಭಜನೆ ಮಾರ್ಗ – ದೇಸೀ, ನಾಗರಿಕ – ಅನಾಗರಿಕ, ಕಲಿತವರು – ಕಲಿಯದವರು ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಮಾದರಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು.

ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ "ಬಿದಾವರ" ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಜವರ ತಾನು ಇಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಬರೋದಿಲ್ಲ ಅಂತ ಯಾವತ್ತೂ ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಯಾರೂ ಬಾ ಅಂತ ಕರೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ರೆ ಇವರೆಲ್ಲ ಹೊಡಿಸ್ಕೊಂಡು, ಬಿಡಿಸ್ಕೊಂಡು, ಅತ್ಕೊಂಡು ಕರ್ಕೊಂಡು ಹೋಗ್ತಿದ್ದ ಕಂಡಿದ್ದ. ಈಗ ಏನು ಹೇಳೋದು ? ತಾನು ಯಾರೋ ಅನ್ಯರ ಮಧ್ಯೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕ್ಕೊಂಡಂತನ್ನಿಸ್ತು. ಆದ್ರೂ ಇವರೆಲ್ಲ ಪದ, ಪಾಠ, ಆಟ ಅದೆಲ್ಲದರ ಮಜಾ ನೋಡಿದ್ದ ತಂಗೆ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಕ್ಕಾಗದೆ "ನಿಮ್ಜೊತೇಲಿ ನಾನು ಕೂತ್ಕೊತ್ತೀನ ಅಯ್ಯ" ಅಂತ ಗೋಗರೆದ (ಕಂಡೇರಿ, 2004, ಪು. 164). ಈ ವಿವರವನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನಮಗೆ

"ಲೇರಿಯೋಂಕ" ಕಾದಂಬರಿ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಶಾಲೆ ಹೋಗುವುದು, ಕಲಿಯುವುದು ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. "ಶಾಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಅವರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಲ್ಲ. ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ; ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ "ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ" ಪದ್ಧತಿಯು ಭಯ ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಹೊರಗಿನದು, ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಈ ಕ್ರಮವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುತಳೆದಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು 'ಮುನ್ನಡೆ'ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಅದು ನಾಡಾಡಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಧುನಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಾರವಾದ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಇದು ಚಿಕ್ಕಣ್ಣವರ ನಲುವು.

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು : ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಬೇರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಾಗರಾಜ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಸಮಾನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ
2. ಸಮಾಜ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ
3. ಸಮಾನ ಭಾಷೆ (ಹಲವಾರು ಭಾಷೆಗಳಿದ್ದರೂ ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಸಮರ್ಥನೀಯವೇ. ಉದಾ : ಭಾರತ, ರಷ್ಯಾ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ)
4. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ (ನೇಷನ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ)
5. ಸಮಾನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವರೂಪ (ಇದನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದುಂಟು)

(ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ : ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್., 1988, ಪು. 4).

ಆದರೆ ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಾಹಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗಲ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ (**Cohen, C.A.,** 1987, **P.** 6).

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಮೀನಿನ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ಕಿರು ಗಣರಾಜ್ಯ' (**Little Republic**) ಎಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕರೆದರು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಇದರ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ವಿಷಯ ತಿಳಿಯದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕುರಿತು ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಮುಖ್ಯ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಅದುವೇ ರಾಜಕಾರಣದ ರಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೇಲೆ ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಹೊಸ ಹೊಸ ಸೇತುವೆ, ಅಣೆಕಟ್ಟುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು : ಭಾರತೀಯ ನಾಟಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಇದು ತಾನೇ ತಾರ್ಕಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಸುಮ್ಮಾನ" ಕಥೆಯ ಕುಟೀರನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಕುರಿ ಮೇಯಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ. ಕುರಿಯೊಂದಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳಿದ್ದವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳಿದ್ದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗಳ ಕಸುಬುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಮೂನೆಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅರ್ಜುನ ಅಪ್ಪಾದೊರೈಯವರು ಈ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (1981, ಪು. 119). "ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವನು ಅರ್ಚಕ. ಆದರೆ ದೇವರ ಸೇವೆ ಮಾಡುವವರೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಚಕರಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ". ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿಯೂ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿದ್ದವು. ಆಯಾ ಊರಿನ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿದ್ದವು. ಅವುಗಳ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಊರಿನ ರಕ್ಷಣೆ, ಊರಿಗೆ ಮಳೆ ಬರಿಸುವುದು, ಬೆಳೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ರೋಗ-ರುಜಿನಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ದೂರ ಇಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. 'ನಿಶುಬುದೆಡೆಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ (2007, ಪು. 69).

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಕೃಷಿಯಾಧಾರಿತ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೃಷಿಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವು ಕಂದಾಯ ಹೇರಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯವು ವಿದೇಶಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಿದೇಶಿ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು 'ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಆಯುಧಗಳಿಲ್ಲದೆ 'ವಿದೇಶೀ'ಯತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ನೆನಪು', 'ನಂಬಿಕೆ', 'ಜೀವನ್ಮುಖಿ' ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಜಕಾರಣವಲ್ಲ. ಸೈನ್ಯದ ಪರಿಕರ (ಆಯುಧ) ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ರಾಜಕಾರಣ ತನ್ನ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಕಂಡೇರಿ" ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಸುಬುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಬಗೆ ಹರಿಸೋಣವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ'ಗೆ ಮುನ್ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೆ ನೇತಾರರು ಬೇಕಿದ್ದರು. ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ – ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಮಾತ್ರ ಅವರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ "ಏಕತೆ"ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುಂಪಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣ ಹೊಂದುವ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. 'ದಂಡೆ' ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಅಂಶವಿದೇ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರಾಜಕೀಯ,

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಹೋರಾಟ' ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಹೊಸ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸರಕಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸರಕಾರದಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ನಮ್ಮದೇ

ಆದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಉದ್ಧಾರವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರ' ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವು ಭಾರತದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಮುಂಚೂಣಿ ನಾಯಕರಾದ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ 'ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ', 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆ', 'ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ', 'ಅಹಿಂಸೆ', 'ಕರನಿರಾಕರಣೆ' ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಗಾಂಧಿಯವರ "ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆ" ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇರಿಸು ಮುರಿಸನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತ್ತು. ಕೆಳ ಜಾತಿಯ, ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಗಾಂಧಿಯ 'ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ', 'ಅಹಿಂಸೆ' ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. "ಕಂಡೇರಿ" ಸಂಕಲನದ ಬಹುತೇಕ ಕತೆಗಳು "ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ", "ಅಹಿಂಸೆ", "ಸಮಾನತೆ"ಯೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಿನದಿನದ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ, ಉಳಿದುದು ನಗಣ್ಯ. ಒಂದೆಡೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಕಾರರು ಇದ್ದಾಗ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ದೊರೆತ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ದೊರೆತವು. ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೂ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂಬುದು "ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕ"ರ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ'ಗಳು ಇದ್ದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ' ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವಹಿಸಲಿಲ್ಲ.

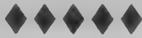
ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಹಾಗೂ ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಏಕಾಂಗಿತನ ಹೊಂದಿದ್ದವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮ ಅನುಕರಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಮುಖ್ಯ ಕನಸು ಇದ್ದುದು 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಜ್ಯ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನೈತಿಕತೆಯ ಅಂಶವೂ ಇತ್ತು. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನ 'ನಿರ್ಗಮನ', 'ಕಿವಿಯ ಮೇಲಿನ ಕೂದಲು' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನವಸಾಹತು

ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು. ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವೆಂದರೆ–ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಸಂಕೇತ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಗುಲಾಮರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯರು ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು : ಅದು ತಾಯ್ನಾಡಿನ ; ಮಾತೃಭಾಷೆಯ ಸಂಕೇತಗಳಾದವು. ಹೊರಗಿನ ಬಂದವರು (ಮ್ಲೇಚ್ಛರು) ಮತ್ತು ಒಳಗಿನವರು (ಸ್ಥಳೀಯರು) ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಪರಕೀಯರು. ಈ ದೇಶ ಅವರ ತವರೂರಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯರು ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು "ಬಿಳಿಯರು". ಅವರಿಗೆ ಈ ದೇಶದ ಸಂಗತಿಯು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದರು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆಂದು ಅನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು. ಕತೆಗಳ ಭಾಷೆಯು ಕೆ.ಆರ್. ನಗರದ ಎಡತೊರೆಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ; ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಅದರ ಸಾರವತ್ತಾದ ತಿರುಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಕಷಗಳ ಮೂಲಕ ಅರೆದು ನೋಡಬಹುದು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಒಬ್ಬರು ಲೇಖಕರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣರ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಇದು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಲೇಖಕರ ಮಿತಿಗಳನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿಲ್ಲ.



15. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಮೀಯುವ ಆಟ : ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು

ಎಚ್. ನಾಗವೇಣಿಯವರ 'ಮೀಯುವ ಆಟ' ಬಂದಿರುವುದು 2005 ರಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅವರ 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ ' ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗೂ 'ನಾಕನೇ ನೀರು' ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಿದ್ದು ಓದುಗರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿತ್ತು. 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ' ಕಾದಂಬರಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದಿಂದ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದ್ದು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಗಂಡಸರು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಳೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಮಂಡಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವು ಎಷ್ಟು ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸಾರಾ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ', 'ಸಹನಾ', 'ಚಪ್ಪಲಿಗಳು', ಚಂಪಾವತಿಯವರ 'ಶಿವಗಂಗಾ' ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೇ 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ ' 'ಮೀಯುವ ಆಟ' ಕೃತಿಗಳೂ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಕಳೆದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕಿಯರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ವಿಷಯಗಳು ; ಅವರ ಬರಹದ ರೂಪ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕಿಯರಲ್ಲಿ – ವಿಮರ್ಶಕಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಾರ್ತಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಾರ್ತಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಸಿನಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಧೋರಣೆಯಂತೆ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರೆದಂತೆ ಈಗ ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಕನೂ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಈಗ ಯಾರು ಕೂಡಾ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆಂದು ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರಂತೆ ಮೂಗು ಮುರಿದುಕೊಂಡು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣವಂಚಿತರು ಎಂದು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ (ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು).

ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ದುಡಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆ. ಕೂಡು ಕುಟುಂಬಗಳು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಿವೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿದೆ.

ಇದರಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ; ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ; ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಇಲಾಖೆ ; ತಾಲೂಕು ಆಫೀಸು – ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸ್ತ್ರೀ – ಪುರುಷರಿಬ್ಬರ ಮೇಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನು ಎಂದು ಕೇಳುವವರು ಕಡಿಮೆ. ಕೇಳುವವರು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವ ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಬೀಳತೊಡಗಿವೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಕಛೇರಿಯ ಕೆಲಸ ; ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಅಡುಗೆ ಕೆಲಸ ; ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ ಪಾಲನೆ – ಹೀಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ತರಹದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಒಂದು 'ದುರಂತ ನಾಟಕ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಜಗುಲಿಯಿಂದ ; ಗಂಡನ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರು ಈಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಅನುಭವಲೋಕವೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ – ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗಿ ಓದಿ ಬರೆದು – ಉದ್ಯೋಗ ಪಡೆದು ಬದುಕುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವಾಗ ಮಹಿಳೆಯರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ ; ಕಾದಂಬರಿಗಳಿವೆ ; ನಾಟಕಗಳಿವೆ. ನವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅವರನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯು ಕೂಡಾ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಧಾನ.

ನಾಗವೇಣಿಯವರ 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ' ಒಂದು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು, ಅವರ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿದೆ : ಅದು ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾಯರು ; ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಮೊಳಕೆ ಹುಟ್ಟಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ

ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೆಮ್ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಅದರ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದರು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಈ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಚಂಪಾವತಿ ; ಸಾರಾ ; ಎಚ್. ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಈ ಹಾದಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಮತ್ತು ಅದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ತನದ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಈ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ – ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮ ; ಮಂಡನೆಯಾದ ವಸ್ತು ; ವಿಷಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡವು. ಮೀಯುವ ಆಟ ಕಥಾ ಸಂಕಲವೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ : ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳ – ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಂಡನೆಗಳಾಗಿವೆ.

'ಹೆಂಗಸರ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಣಕಾಲ ಕೆಳಗೆ ' 'ಹೆಂಗಸರೆಂದರೆ ಚಂಚಲೆಯರು' 'ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಗುಟ್ಟು ಬಿಡಬಾರದು' ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಗಂಡಸೆಂದರೆ ದುಷ್ಟರು' 'ಅವರು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹರಲ್ಲ 'ವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದೊಂದು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವಿಟ್ಟ ಹಾಗೆ. ಈ ಥರದ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮಂಡಿಸುವುದು ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಅವರ ಕತೆಗಳು ಪಾರಾಗಿವೆ. 'ಮೀಯುವ ಆಟ'ದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಂಡಸರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯವರಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಕೆಡುಕುತನ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಪದಗಳಾಗಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಧೋರಣೆಯು ಕೂಡಾ ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ. ಎರಡೂ ನಿರ್ವಚನಗಳಿಗೂ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹೆಣ್ತನವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕಿಯರು ಈ ಎರಡೂ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಕೂಡಾ 'ಮೀಯುವ ಆಟ'ದ ಕತೆಗಳ ಮುಖೇನ ಈ ಇರಾದೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ರಾಜಕೀಯದ ಬಲಿ ಪಶು. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ಉಪಭೋಗದ ಸಾಮಗ್ರಿ. ಹೆಣ್ಣುತನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹೆಣ್ತನದ ನಿರ್ವಚನಗಳಿವೆ. ತಾಯಿಯಾಗಿರುವುದು ಬೇರೆ ; ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿರುವುದು ಬೇರೆ ; ಒಕ್ಕಲಗಿತ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಬೇರೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ನಾಗವೇಣಿಯವರಿಗಿದೆ. ಇದು ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅರಿವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಿಂತ

ಭಿನ್ನವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳುಳ್ಳ ಮಹಿಳೆಯರ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ತನದ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಒಂದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳೀಯ – ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಭುತ್ವ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇಡಿನವುಗಳು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಯಿತು. ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ – ಜಾಗತೀಕರಣ ; ಕೋಮುವಾದ ; ಜಾತಿ ; ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಕುಟುಂಬ – ಎಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳು. ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕಥನ ಪ್ರಪಂಚ ವಸಾಹತು ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಲೇಖಕಿಯರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ನಾಗವೇಣಿಯವರ 'ಗಾಂಧಿ ಬಂದ ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ ಸಂಕಲನದ 'ಒಡವೆ ' ಕತೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಥಾ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಧಣಿಗಳ ಬೆಳ್ಳಿ ಲೋಟ' ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಿವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಮೀಯುವ ಆಟ' 'ತಾಯ್ತನ 'ದಂಥ ಕತೆಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅನಕ್ಷರತೆ ; ಬಡತನ ; ದೇಹ ವ್ಯಾಪಾರ ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ; ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ; ಕೋಮುವಾದಿ – ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕಥನ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳು ಇವು. ಆದುದರಿಂದ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳ ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಯು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಧಣಿಗಳ 'ಬೆಳ್ಳಿ ಲೋಟ'ದ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ; 'ಸೇವಂತಿ ಓಲೆ' ಯ ಸೇವಂತಿ ; 'ತಾಯ್ತನ ' ಕತೆಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾಗವೇಣಿಯವರು ವಿವರಿಸುವ ಸಮಾಜ ಒಂದು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು "ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾದ ಸಮಾಜ "ವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ

ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜವೆನ್ನುವುದು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅವರವರ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವೂ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. "ಆಯ್ಕೆ "ಯು ನಾಗವೇಣಿಯವರಿಗೆ ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಯಿದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಪಠ್ಯದ ಹೊರಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿರಬಹುದು. ಕತೆಗಾರ್ತಿಯಾಗಿ ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಗಮನಾರ್ಹ ಕೂಡಾ. ಅವರ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಮಾಜವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಕತೆಗಳ ಆಚೆಗೂ ದ.ಕ.ಜಿಲ್ಲೆಯಿದೆ. ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಊರುಗಳ ಕತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ, ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಾಗವೇಣಿಯವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಸಂಕಲನದ 'ಸಿರಿ ತೋರಿದ ದಾರಿ' ಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಕತೆಯಾದ 'ಜೀವ ಸೆಲೆ 'ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳಿಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಕತೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಾಗಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಾಲೆ-ಕಾಲೇಜುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಭೂ ಮಸೂದೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಬೀಡಿ ಉದ್ಯಮ ಅನೇಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಸಿವೆ. ಹೇರಳವಾಗಿ ಅಡಿತೆಯ ತೋಟ ಎದ್ದಿದೆ. ಗದ್ದೆಗಳು ಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನೇಕರ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಿವೆ. ಏಕೈಕ ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂರ ನಡುವೆ ಬಾಂಧವ್ಯವಿದೆ. ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣವು ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಚಯ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖಗಳು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿದೆ.ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ.

'ಸಿರಿಯ ತೋರಿದ 'ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕತೆಯ ಆವರಣವಿದೆ. ಇದು ತುಳು ನಾಡಿನ ಶಿಷ್ಟ ಕತೆಯಲ್ಲ. ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈ ಕತೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯೂ ಇದೆ. 'ತನ್ನ ಸತ್ಯಲೋಕದ ಮಗಳು ಸಿರಿ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ. ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ನೋವು - ಸಂಕಟದ ಅರಿವು ಆಕೆಗೆ ಇದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಬೆಂಕಿಯಂಥ ಆ ಮಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಆಕೆ ಬೆಳಕು ನೀಡಿಯಾಳು. ... ತಪ್ಪಿದೆಯಾ ಸುಟ್ಟು ಭಸ್ಮ ಮಾಡಿಯಾಳು ... ಇರಲಿ ಸಾಕು ಅಬಲ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಕೆಯಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುವುದಾದರೆ ... "ಕತೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ

ಮಾತ್ರ ಸ್ಥಳೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದ್ದೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವಲಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸಿರಿಯು ತೋರಿದ ದಾರಿ' ಕತೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಈ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅದು ಇಡಿಯ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಿರಿಯು ತೋರಿದ ದಾರಿ' ಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭವಿರುವುದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ. ಆದರೂ ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಸಿರಿಯನ್ನು ಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸಖೀಗೀತೆ ' ಕತೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಈ ಕತೆಯನ್ನು ಓದಿದ ತಕ್ಷಣ – ಇದು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿರಿದೇವಿಗೆ ಗಂಡ – ಗಟ್ಟದ ಮಾಸ್ತ ಮಾದೇಗೌಡ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕತೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಕವಿ ದಂಪತಿಗಳದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಿರಿದೇವಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ಗಂಡನದು. ಕವಿ ಪತ್ನಿಗೆ ಒಮ್ಮೆಯೂ ಉಡುಪಿಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿ ಪತ್ನಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾಗವೇಣಿಯವರದು ಉದಾರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಆ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಲೇಖಕಿ ಕರುಣಾರ್ದ್ರವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಕತೆಯೊಳಗೆ ಒಂದು ನಾಟಕೀಯತೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಿರಿದೇವಿ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಗಂಡ ; ಕವಿ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಹೆಂಡತಿ – ದ್ವಂದ್ವ ರೇಖೆಗಳಂತೆ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾಗವೇಣಿಯವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು – ಆಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಾದ ಕವಿ ಪತ್ನಿ.

ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೆಂದರೆ ಅದು ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀತ್ವಕ್ಕೆ ಸಖೀಭಾವವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾಯ್ತನದ ಸಂಭ್ರಮವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸೊಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಪವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ನಾಗವೇಣಿಯವರಲ್ಲಿದೆ. 'ದಾನ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ತಾಯ್ತನ' 'ತಾಯ್ತನ ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ತಾಯ್ತನ 'ಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬಾಣಂತನವೆನ್ನುವುದು ಸಂಭ್ರಮವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯ.

"ಒಟ್ಟಾರೆ ಗುತ್ತಿನ ಒಡತಿ ಸೀತಕ್ಕೆಯವರು ನೇರ ತಾನೇ ನಿಂತು ಮಾಡುವ ಬಾಣಂತನವೆಂದರೆ ಅದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಾಣಂತನವೆ. ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಅಬ್ಬರದ ಕಳೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅಂದ ಹಾಗೆ ಗುತ್ತಿನ ಮನೆಯ ಬಾಣಂತನದ ವೈಭವ – ಅಬ್ಬರ ಊರವರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೇ ದಿನಾ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬೀಸಿ ಬರುವ ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಬೇಯುವ ಲೇಹ್ಯ, ಸಂಬಾರಗಳ ಪರಿಮಳದಿಂದ ; ಕಷಾಯ ಮದ್ದುಗಳ ಕಮಟನಿಂದ.

ಅದರಲ್ಲೂ ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಹುರಿವ ಮೆಂತೆ – ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿಗಳ ಪರಿಮಳಕ್ಕೆ ಬರೀ ಊರಿನ ಹೆಂಗಸರ್ಯಾಕೆ, ಗಂಡಸರೂ ಕೂಡಾ ಬಾಣಂತನದ ಸುಖವನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅನುಭವಿಸಲು ಹಾತೊರೆಯಬೇಕು ! ಅಂಥಾ ಹಿತವಾದ ಪರಿಮಳ ಆ ಬಾಣಂತಿ ಲೇಹ್ಯ – ಪರಿಕರಗಳದ್ದು " (ದಾನ, ಪು. 35). ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ದೇಹ ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ಅನುಭವಗಳಿವೆ. ತಾಯ್ತನದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ತಾಯ್ತನದ ನಿರಾಕರಣೆಯು ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಮಾರ್ಗ – ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ; ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಘಟಕವಾಗಿ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ವೀಣಾ ಶಾಂತೇಶ್ವರ ; ವೈದೇಹಿ ಮೊದಲಾದವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನದ ಮಾರ್ಗ. ಸಾರಾಅಬೂಬಕರ್ ಬಾನು ಮುಸ್ತಾಕ್ ಮುಂತಾದವರು ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗವೇಣಿಯವರದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾರ್ಗ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಥನದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತುಂಬಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನಾಗವೇಣಿಯವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕಥನ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿರುವುದು ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕೃತಕವಾದುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. 'ಕಾಲ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ತುಳುನಾಡಿನ ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಇಡೀ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಹೇರಳ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. "ಮಳೆಯ ಜಟಿ ಜಟಿರಾಗ ಶುರುವಾಗಿ ಆಗಲೇ ಮೂರು ದಿನ ಕಳೆದಿವೆ. ಕಾರ್ತೆಲ್ ತಿಂಗಳ ನಡುವದು" (ಪು. 1). 'ಮೊನ್ನೆಯ ಭೇಷೆ ತಿಂಗಳ ಶುರುವಿರಬೇಕು' (ಪು. 5), ಪೆಗ್ಗು ಭೇಷೆ ತಿಂಗಳು ಬಂತೆಂದರೆ ಸಾಕು – ದಲ್ಲಾಳಿ ಕೆಲಸದ ಜೊತೆಗೆ ಮುಂದೆ ದಿಗಿಣ ತೆಗೆದು ಬರಲಿರುವ ಕಾರ್ತೆಲ್ ತಿಂಗಳು (ಪು. 9) – ಇವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಥಾ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು (ಅಜಲಿನ ಕೊರತಿಗೆ ಮಗು ದಾನ ಮಾಡುವುದು) (ಪು. 36) ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಥನದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬರೆಯುವಾಗ ನಾಗವೇಣಿಯರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಅವರು

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಅನುಭವಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಅನುಭವವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ತರಹದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರೆ – ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು (ಮಿಊಯುವ ಆಟದ ಕತೆಗಳು) ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಮನುಕುಲದ ಹಾಡುಪಾಡುಗಳನ್ನು. ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳು – ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇನು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಹುಡುಕುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕತೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದ ಕತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಬಹು ಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ಅದು ಬರಿಯ ತರ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಂಡನೆಗಳಂತೆ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾದರಿಗಳಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಧಿತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು :

1. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಾದರಿಗಳು – ಸಾರಾ ಅವರ ಕತೆಗಳು ; ನಾಗವೇಣಿ.
2. ಜನಾಂಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾದರಿಗಳು – ಸಾರಾ ಮತ್ತು ಬಾನು
3. ತೌಲನಿಕ ಮಾದರಿಗಳು – ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದವು – ವೀಣಾ ಶಾಂತೇಶ್ವರ.
4. ಮಿಶ್ರ ರೂಪಿಯಾದವು – ವೈದೇಹಿ.

ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ನಾಗವೇಣಿಯವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆ ; ಜಾಗತಿಕ ನರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ; ಕುಟುಂಬ ; ಪರಿಸರ ; ಜಾತಿ ; ಲಿಂಗ ಮುಂತಾದವು ಈ ಮಾದರಿಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಇದುವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ಮೂಲಕ ಅದರಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಥಾ ಸಂಕಲನದ 'ಸೇವಂತಿ ಓಲೆ' ಕಥೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವರದಕ್ಷಿಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತ ಗಂಡಸು – ಅದೂ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವನು. ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೇವಂತಿ ಮೂಲ್ಯ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳು. ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಗಂಗಯ್ಯ ಶೆಟ್ಟರ ಜಾತಿಯವನು.

ಅವನೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶೆಟ್ಟರ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಕಟ್ಟು. ಈ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಮಗಳ ಸೊತ್ತು. ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಅಳಿಯನೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಅನಿಸಿದರೂ, ಇದರಲ್ಲಿ ಗಂಡಸು ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸಿನ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಟ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು 'ಸೇವಂತಿ ಓಲೆ' ಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಬಿಗಿ ಹಿಡಿತದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಗಯ್ಯ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೊಳೆಗೆ ಬಿಸಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಒಡವೆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದೀಗ ಮಾರಪ್ಪನ ಮಡದಿಯಾಗಿ ಕೈಲಬ್ಚಿಲು ಮನೆಗೆ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಬಂದ ನಂತರ ಆಕೆಯ ದಿನಚರಿಯಲ್ಲಿ ತುಸು ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡಿತು. ಅರಸನ ಅಂಕೆಯಿಲ್ಲ. ಭೂತದ ಕಾಟವಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ದಾರು ತೆಗೆದದ್ದು ದಾರು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದು. ಆಕೆ ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡುಗೆ ಮನೆ ಕಡೆ ತಲೆ ಹಾಕಿಯೂ ಮಲಗಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡನ ಎಂಟು ಮುಡಿಯ ಗದ್ದೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಪ್ಪ ಎಂಕಪ್ಪ ರೈಗಳು ಸ್ವ-ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಅಳಿಯನಿಗೆ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ನಾಕು ಮುಡಿ ಗದ್ದೆ ತೋಟಗಳ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆ ಎಲ್ಲ ದಾರುವಿನದ್ದಾಯಿತು. ಆಕೆಯದು ಅಳಿಯ ಕಟ್ಟು ಸಂತಾನವಾದರೂ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಮತ್ತೆ ಕಾರುಬಾರು ನಡೆಸಲು ಇಚ್ಛಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆ ಮನೆಯ ನೆನಪನ್ನೇ ಮರೆತಳು ಅಥವಾ ಮರೆತಂತೆ ನಟಿಸಿದಳು" (ಒಡವೆ, ಪು. 55). ಅಳಿಯ ಸಂತಾನಕಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ :

ದಾರು ಅತ್ತೆಯ ಅಬ್ಬರದ ದನಗೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮೃದುಮಾತಿನಿಂದಲೇ ಅಂದಳು.

"ನೀವು ಸುಮ್ಕಿರಿ ಮಾಮಿ. ನನಗ್ಯಾಕೆ ಈ ಒಡವೆಗಳೆಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಗಾದ್ರೂ ಕೊಟ್ರೆ ಪುಣ್ಯವಾದರೂ ಬರುತ್ತೆ. ... ಆ ಪುಣ್ಯದಿಂದಾದ್ರೂ ನಿಮ್ಮಗನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಣ್ತನ ಹುಡುಕುವ ಗಂಡಸ್ತನ ಬರಲಿ..." ದಾರುವಿನ ಮಾತು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾರಪ್ಪ ಒಡವೆ ಗಂಟು ಹಿಡಿದು ಅಲ್ಲೇ ಜಗುಲಿ ಮೇಲೆ ಕುಸಿದು ಕುಳಿತ " (ಒಢವೆ, ಪು. 91). ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು.

ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯರಹಿತ – ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮನುಷ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಧಣಿಗಳ 'ಬೆಳ್ಳಿ ಲೋಟ' ಕತೆಯಲ್ಲಿನ ಧಣಿಗೆ ತನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿಲೋಟ ಮುಖ್ಯ. ಅನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯ ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪಕಗಳಾಗಿವೆ. ನಾಗವೇಣಿಯವರಲ್ಲಿ ಈ ಕಥಾನಕಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ

ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಬೇರುಗಳಿವೆ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ನೂತನ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲವಿರುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗವಿದೆ. ಸುರಕ್ಷಿತವಲ್ಲದ ಜೀವನ ನಡೆಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದವನ್ನು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಜನಾಂಗ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಇಲ್ಲಿಯ ಕತೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ನಾಗವೇಣಿಯವರಿಗೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ರಾಜಕಾರಣವು ಹುಸಿಯಾದ ಮತ್ತು ಹಸಿಯಾದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮುಖವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮನೆಯ ಮೂಲವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೂಲವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ – ದಾರು ತನ್ನ ಒಡವೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ : ಸೇವಂತಿ ಓಲೆಯನ್ನು ನೀರಿಗೆ ಹಾಕುವಂತೆ !

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆನಪುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದವು. ಅದನ್ನು ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕತೆಗಳು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸುಂದರವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು 'ಮಿಾಯುವ ಆಟ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪಠ್ಯಗಳಾಚೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ – ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆ ಎರಡೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಳಿಯ ಸಂತಾನಕಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಲ್ಲ. ಶಿಕ್ಷಣ ವಂಚಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧಿಕಾರದ ವಿವಿಧ ಕೇಂದ್ರಗಳು ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿವೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾಗವೇಣಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕರು ಗಮನಿಸದಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾಗವೇಣಿಯವರು ಗಮನಿಸಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳ ಆರಂಭವನ್ನು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಮಂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಭಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಜನಾಂಗಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿರೋಧ 'ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ' 'ಆಧುನಿಕತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಚಿಂತನೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದಾಗ ಹೇಗೆ ಬಹುದಾರಿಗಳಿದ್ದವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ನಾವು ನೀಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಬಹು ದಾರಿಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರದ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖ ಚಿಂತನೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿದ್ದವು : ಒಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಇನ್ನೊಂದು ನೇರವಾದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಒಂದನೆಯದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ನೇರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡರೆ, ಎರಡನೆಯದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ವಿವಿಧ ಆಂದೋಲನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆನ್ನುವ ಭೂತ ಕಾಲವು ಒಂದು ಹಸಿಹಸಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನ ನಡುವಣ ಜಗಳವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಸದ್ಯದ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖವಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು : ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿವೆ. ಎರಡೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಎರಡನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿ ; ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸರಕುಗಳ ವಿರೋಧಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರತ್ವ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಬಗೆಗೂ ಇದೇ ರೀತಿ : ಇದಕ್ಕೆ ಜನ ಜಾಗೃತಿಯು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಕೋಮುವಾದವು ಹೇರುವ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧ ಬಂದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಈ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಬಗೆಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಂತೂ ಅನೇಕ ಅಸಾಂಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆ ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಬಡತನ; ಅನಕ್ಷರತೆ; ನಿರುದ್ಯೋಗಗಳು ಕಾಡಿದವು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಂತಂತ್ರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ದೃಶ್ಯದ ರೂಪಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಭಾರತ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕುತೂಹಲದಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ ಇರುವ ಬಯಕೆಯೆಂದರೆ ಬದುಕುವ ; ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೆಂದರೇನು? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೇನು? ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯೆಂದರೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾಗವೇಣಿಯವರ ಕತೆಗಳು ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.



16. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು – ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು

ಗಮಕ, ಹಾಡುವುದು, ಓದುವುದು, ಘನಪಾಠ, ಕುಲಕಲಿಕೆ, ಅಧ್ಯಯನ, ಅಭ್ಯಾಸ – ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪರಂಪರೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಇವು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ; ಕುಲಕಸುಬಿನ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಕುಲಕಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಹಿತೆಗಳಿಲ್ಲ, ನಿಯಮಗಳಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಔಷಧಿಗಳು ತಂದೆಯಿಂದಲೋ; ತಾತನಿಂದಲೋ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಹೇಳಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಯಾ ಔಷಧೀಯ ಗಿಡವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತೋರಿಸಿದರೆ ಅದರ ಔಷಧೀಯ ಗುಣವು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿತ್ರವಿದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಧಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವುದು. ಅಕ್ಷರಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಭ್ಯಾಸ, ವೇದಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯಿತ್ತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿರಂಗ ಕಲೆಗಳಿಗೆ; ಜಾನಪದ ಗಾಯನ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ; ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು. ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವಿಧಗಳಿವೆಯಿದೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನವರೆಗೆ ಹೇಳುವುದು ; ಮಧ್ಯದ ಸಾಲಿನಿಂದ ಬರುವುದು ; ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಿಂದ ಮೊದಲ ಸಾಲಿಗೆ ಬರುವುದು ಯಾವುದೇ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಅಥವಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶುರು ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಶ್ಲೋಕ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಪಾರ ಜ್ಞಾಪಕ ಶಕ್ತಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಪಾಂಡಿತ್ಯ ಅನ್ನುವುದು ಬೇರೊಂದು ಶಾಖೆ. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ ಅನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು.

'ವೇದಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ'ಗಳಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಬೇರೆ. ವೈಯ್ಯಾಕರಣೆಗಳು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರಸಾಧ್ಯತೆ ಇನ್ನೊಂದು ; ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ದೇಸಿರಂಗಭೂಮಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ; ದೇಸಿಗಾಯನ ಕಲೆಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಂಥ ರಂಗಭೂಮಿ

ಕಲೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ 'ತಾಳಜ್ಞಾನ' 'ಹೆಜ್ಜೆಗಾರಿಕೆ'ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಳಿದುದು ಕಲಾವಿದನು ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವಂಥದ್ದು. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು "ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಧ್ಯಯನ" ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಕೇಳಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಿರಿಯ ಕಲಾವಿದರು (ಗುರುಗಳು) ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವುದು ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತರಬೇತಿ ನೀಡುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ "ಗುರು"ವನ್ನು "ಶಿಷ್ಯ"ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಗಲು ಹೊತ್ತು ಪುರುಸೊತ್ತು ಇದ್ದಾಗ ಗುರು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನವಾಯಿತು. ಹಗಲು ನಿದ್ದೆ ಮುಗಿಸಿ – ಸಮಯ ದೊರೆತರೆ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಗುರುವು ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ – ಯಕ್ಷಗಾನ ತಿರುಗಾಟವಿಲ್ಲದ ವೇಳೆ – ಗುರುವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಂದರೆ : ನಮ್ಮಲ್ಲಿ "ಅಧ್ಯಯನ" ಕ್ರಮ ಅಂತ ಏನನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧತೆಯಿತ್ತು. ಅದು ಕುಲಕಸುಬಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ; ವೈದ್ಯಕ್ಕೆ ; ಶಾಸ್ತ್ರ ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ; ಕಲಾಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಏಕ ರೂಪಿಯಾದ ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. "ಜ್ಞಾನ" ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಏಕರೂಪಿಯಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ "ಸಾಂಸ್ಥಿಕ"ವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆ, ಜ್ಞಾನ, ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ, ಅಧಿಕಾರ, ಉದ್ಯೋಗ – ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಪದಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರದ ಅಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದಿರುವುದು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಜಾಗೃತಿಯೆಂದು, ಅದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವೆ? ಬ್ರಿಟೀಶರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನ, ಪಡೆದು ಹೊಸ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು ಎಂತಲೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದುದರ ಪರಿಣಾಮವಿದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತು : ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏಕೀಕೃತಗೊಂಡ "ಒಂದು ಜ್ಞಾನ"ವೆಂದೂ, "ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ" ಎಂದೂ ನಿರ್ವಚನಗೊಂಡುದರ ಪರಿಣಾಮವಿದು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಸಮವಸ್ತ್ರ ಚಿಂತನೆಯು "ಒಂದು ಜ್ಞಾನ"ವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಕರೆಯಿತು. ಬೇರೆ ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು "ಅನಧಿಕೃತ" ಮತ್ತು "ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ" / ಅನಾಗರಿಕ; ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ; ಅವು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಂದಕ. ಈ ಕಂದರದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಯನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಕರದಿಂದ ಅನಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕ್ರಮ. ಇದು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ ;ಜಾನಪದ ; ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಇದರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ: ನಮಗೊಂದು ಸಿದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಿದ್ದು ; ಆ ಕುತೂಹಲದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ – ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊರಡುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕುತೂಹಲವು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಯಾಧಾರಿತ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಕಲೆಗಳು. ವೃತ್ತಿಯಾಧಾರಿತವಾದವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಕಲೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಮೇಲು ರಚನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳು ಅವಶ್ಯ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ; ಇಡಿಯ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರಿತು. ಇದು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಗೆ ದೂಡಿತು. ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಆ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನಾವು ಹೊರಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಅರ್ಧಭಾಗದಿಂದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವೋ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಾದವೋ ಆ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಶಾಲೆಗಳಾಗಿ ಭಾರತವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯ ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳಲ್ಲ. ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯವೆಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಎಷ್ಟು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಗುಪ್ತ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ 16ನೇ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು 17ನೇ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮಿಷನರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯರೆಲ್ಲ ಅನಾಗರಿಕರು. ಅವರಿಗೆ ನೈತಿಕತೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಒಂದು ಗುಟ್ಟಾದರೆ, ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುವುದು, ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನೇ ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಲಿಕೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವ, ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಾರಾಂಶ ಮಾಡುವ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಾನಗಳೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ರಸಗ್ರಹಣ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ಅಭಿಮುಖತೆಯಿಂದ ದೂರ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕರು / ಸಂಶೋಧಕರು / ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪ್ರಿಯರಾಗುವುದು, ಓದುಗರ ಕಣ್ಮಣಿಗಳಾಗುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪಗಳೇ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು "ಪ್ರಗತಿಪರತೆ", "ವೈಜ್ಞಾನಕತೆ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ.

1. ಮರೆತು ಹೋದ ಕೃತಿಗಳ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆ
2. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ
3. ಶಾಸನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ
4. ಕೃತಿಕಾರನ ಜೀವನ ಪರಿಚಯ – ಐತಿಹ್ಯ / ಕಾಲ ಪರಿಚಯ
5. ಗತಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸ
6. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆ

ಇವುಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಕವಿಚರಿತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳ ಕುರಿತಾದ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಾಳೆಗರಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಶಾಸನಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿವಿಧ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಕವಿ, ಕಾವ್ಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1. ಕವಿ – ಹೆಸರು – ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಐತಿಹ್ಯ
2. ಕಾಲ ವಿಚಾರ

3. ದೇಶ
4. ಜನಾಂಗ
5. ತಂದೆ ತಾಯಿಯರ ವಿಚಾರ
6. ಅವನ ಇನ್ನಿತರ ಕೃತಿಗಳು
7. ಕೃತಿಯ ಸಾರಾಂಶ
8. ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು
9. ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭಾವ
10. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು
11. ಕೃತಿಯ ಶೈಲಿ
12. ಉಪಸಂಹಾರ

ಶಾಸನವಾದರೆ,

1. ಕಾಲ
2. ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆಸಿದವರು
3. ಶಾಸನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು
4. ಶಾಸನ ದೊರೆತ ಸ್ಥಳ
5. ಶಾಸನದ ವಿಷಯ
6. ಶಾಸನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಔಚಿತ್ಯ

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯಾದರೆ,

1. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ವಿವರ (ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು)

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಾದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ (ಶಾಸನ / ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ / ಲಾವಣಿಗಳು / ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು / ದೇವಾಲಯಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ) ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಇವು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾಡಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದವು ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಅದರ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದೇ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರೀತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ತರ್ಕವನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಕರಾರುಗಳೂ ಹೌದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತು

ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ತಕ್ಷಣವೇ ವಸಾಹತು ವಿರೋಧವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತು ಪರವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದವು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಹಿಡಿರೂಪಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಲ್ಲ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಅಪೂರ್ವ ಅವಕಾಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾತವೂ ಹೌದು. ಅಜ್ಞಾತವೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದೆ, ಅವಕ್ಕೆ ಮೂರ್ತ ರೂಪವಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಮೂರ್ತ ರೂಪವಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಇದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಚಲಿತ ಕತೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾವಿದರು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಾಂಧಿ ಮಾಲಿಂಗ, ದೊಡ್ಡ ಸಾಮಗ (ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಸಾಮಗ) ಇವರು ಗಾಂಧೀ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಆದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ಬಯಸುವಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಕುರಿತು ಗಾಂಧಿ ಮಾಲಿಂಗ ಅವರಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವಂತಹ ಅವಕಾಶಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಬಣ್ಣದ ವೇಷಧಾರಿ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಿ ರೂಢಿಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಖಾದಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಖಾದಿ ಬಟ್ಟೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಕೇತ, ಆದರೆ ದಾಖಲೆಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊರಗರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವನ್ನಾಗಲೀ, ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನಾಗಲೀ ತಿಳಿದವರಲ್ಲ. ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರಿಗೆ ಮೊದಮೊದಲು ನಾಗರಿಕರನ್ನು ಕಂಡರೇ ಭಯವಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಗೋಮಾತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತ ದನದ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು (ಕಾರಂತರ ಚೋಮನ ದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ). ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿರುವ ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ಈ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇವರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಎನ್ನುವ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಗೊತ್ತೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಚತುರ್ವರ್ಣದ ಚೌಕಟ್ಟಲ್ಲಲಾಗಲೀ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಾಗಲೀ, ಜಾತಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಾಗಲೀ (ಕೊರಗರು ಅಂದರೆ ಎಸ್.ಟಿ. ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬರುವವರು) ನೋಡಲು ಹೋದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಆರ್ದ್ರ ಸಂಕಟದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಮೌನದ ಮುಖೇನವೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀನ ವಾಗಿಯೂ ಇದೆ.

- ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೇರುಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಕನ್ನಡ ನಾಡೂ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಂಥ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯ ಈ ಬಗೆಯದು. ಈ ತರಹದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಿರ್ವಹಾತೀಕರಣದ ರಾಜಕೀಯದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆಲೂರರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವ.

- ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ ಕಂ ನುಡಿಯ ಹುಟ್ಟು, ಹಾಲು ಮತ ದರ್ಶನ, ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರ ಅನೇಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ತರಹದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇವು ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಭಾವ ಇದ್ದಾಗಲೂ ಈ ಲೇಖಕರು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದೇ ಈಗ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರಾಗಲಿ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರಾಗಲೀ, ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರಿಸುಮಾರು ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಥವಾ ಸ್ವತಃ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರೇ ಬರೆದ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ತಪ್ತ ಧೋರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ ಇವು ಎರಡನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇರೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಂಶೋಧಕರು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಕರಾಗಬೇಕೆಂದು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡವಿದೆಯೆಂದು, ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ.

ಸತ್ಯ, ನಿಯಮ, ವಾಸ್ತವತೆ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿತಿಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧಕರ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ.

- ಆ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧಕರ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಿರಿದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವಿಧತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧಕರು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್, ಕನ್ನಡ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರಾಠಿ ಇನ್ನಿತರ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಅವರ ಶ್ರಮ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಅಧ್ಯಯನ ಯಾವುದೇ ಹುದ್ದೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದಲ್ಲ.

- ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ವಿಷಯಗಳೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ "ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ", ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಶೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು "ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನದ" ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಮುಖದ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರ ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ ನಮಗೆ ಅವು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ವಹಿಸಿದರು.

- ಕಿಟ್ಟೆಲ್‌ರವರಾಗಲಿ, ಪೈಯವರಾಗಲೀ – ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಶುರುವಾದಾಗ ಅದು ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ, ಪ್ರಯೋಗ, ಫಲಿತಾಂಶ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಮೂಲತಃ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರ್ಕ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಪಂಡಿತರೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ, ಪವಿತ್ರ ವೇದವಾಕ್ಯದಂತೆ ಪಠಿಸುತ್ತಲೇ

ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಬೆರಳಚ್ಚು ದೋಷವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅದರ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತು. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂದುವರೆಯಿತು ಎಂದರೆ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಬಾಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ; ಒಂದು ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧ ಬರೆಯುವಾಗ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ – ಪ್ರಮೇಯ – ಪ್ರಯೋಗ – ನಿಲುವು ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎಂದು ಬಳಸಿದ್ದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದವರು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಾಗೆ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ – ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿದಿತ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತೆಂದೂ, ಅದರ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇರೆಯವು ಎಂದು ಸಾರಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಆದುದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆಳೆದವೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಬೆಳೆದಂತೆ ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಾದವು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜನರ ನಡುವೆ ಕಂದಕವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ತಜ್ಞರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ತನ್ನ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಬಂಡವಾಳವಾದ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊಸದೊಂದು ನಿರ್ವಚನ ಪಡೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ; ಚರಿತ್ರೆ; ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ; ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಭೂಗೋಳ; ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿ; ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಯಾವಾಗ ಇವು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಾಗಿ, ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತವೋ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಳುವ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ – ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ; ಎರಡೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಡೆದಿರುವುದು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿ.ವಿ. ಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ್ದು **1800**ರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಣ್ಣ ಅಚ್ಚರಿಯು ಕಾದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವೀಗ ಅನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದು ಯುರೋಪ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ನಾವೀಗ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅದೇ ವಿಧಾನವನ್ನು. ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಷ್ಟೆ : ನಾವೀಗ ವಿ.ವಿ. ಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ; ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ; ದಲಿತರನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ,

"ಅ" ಜಾತಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

1. ಅ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ
2. ಮದುವೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ
3. ತೊಟ್ಟಿಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ
4. ಕುಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ
5. ಆಚರಣೆಗಳು – ಮನೆ ದೇವರು
6. ಬಳಿಗಳು
7. ಬಸುರಿ – ಬಾಣಂತಿಯರನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ
8. ಸೂತಕ
9. ಅಡುಗೆ

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಬಂದಿರಬಹುದು? ಈ ರೀತಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜಾತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ನೆರವಿಗೆ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಅವರು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟರು. ಉದಾ : ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ! ಅವರು "ಹಿಂದೂ ಲಾ"ವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದರೆ ಅನಿಷ್ಟವೆಂದು ಕರೆದದ್ದು ಕೂಡಾ ಅವರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಎಷ್ಟು ತಪ್ಪು ಎಂದು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಉದಾ : ಜಾತಿಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ

– ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ – ಹಿಡುವಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಟ್ಟು ರೂಪವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರ ಅರ್ಥ – ಎಲ್ಲವೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಆಯಿತು ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

ಯಾವಾಗ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವೋ ಅವೇ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದವು. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಶಿಸ್ತು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ, ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಬೇರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಬೇರೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮತ್ತು "ಬೌದ್ಧಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು" ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಹುದ್ದೆಗೆ ಸಂದರ್ಶನ ಹಾಜರಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ :

1. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಆಗಿದೆಯಾ ? – 3 ವೇತನ ಬಡ್ತಿ.
2. ಪ್ರಕಟಿತ ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನಗಳು ಎಷ್ಟು?
3. ಜನಪ್ರಿಯ ಲೇಖನಗಳು ಎಷ್ಟು?
4. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು ಎಷ್ಟು?
5. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು ಎಷ್ಟು?
6. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸಿದ್ದೀರಿ?
7. ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸಿದ್ದೀರಿ?
8. ವಿಮರ್ಶೆ (ರಿವ್ಯೂ) ಎಷ್ಟು?
9. ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಗಳು ಯಾವುವು?
10. ಎಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ್ದೀರಿ?

(ರೀಡರ್ / ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಹುದ್ದೆಗೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಕಡ್ಡಾಯ, ಯಶಸ್ವಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಆಗಿರಬೇಕು).

ಇದರಲ್ಲಿ ನೀವು ಕಾದಂಬರಿ / ಕತೆ / ಕವನ / ನಾಟಕ ಬರೆದಿದ್ದೀರಿ ಎಂದು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರ ಲೇಖನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪತ್ರಿಕೆ / ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? (ಎರಡು ಮೂರು ಸರ್ತಿ ನನಗೆ ಈ ಅನುಭವ ಆಯಿತು – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಕ್ಕೆ ಕರೆದರು. ಎಲ್ಲಾ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮನುಷ್ಯರು. ಹೆದರಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಹಾಕಿದೆ. ಯು.ಜಿ.ಸಿ. ಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಕಳಿಸಬೇಕು. ಅನೇಕರು ಈ ಸಹವಾಸವೇ ಬೇಡಪ್ಪಾ ಅಂತ ಸುಮ್ಮನಿರುತ್ತಾರೆ). ಯಾವಾಗ ರೀಡರ್ – ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಹುದ್ದೆಗೆ ಯಶಸ್ವಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಕಡ್ಡಾಯ ಅಂತ ಆಗುತ್ತದೋ ಆಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಕಿತಾಪತಿಯು

ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು ಕರೆದು ತಂದು ಅವನಿಗೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಬರೆಸಿ / ಬರೆದು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಹೇಗಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಅವು ಅಷ್ಟೇ ನಿಷ್ಠುರವೂ ಆಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನವರಿಗೆ ಕಿವಿಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಆಗುತ್ತದೆ ಅಂತ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳ ಹೊರಟಿರುವುದು – ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ತುಂಬಾ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ; ನಿಯಂತ್ರಕಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೆ ಅದರ ಹೊರ ಬರಲು ಬೇರೆ ಸುರಂಗ ಮಾರ್ಗಗಳು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಬೇಗ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ / ಪೈ / ಮುಳಿಯ / ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೌಲಭ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕೊರತೆಯಿರುವುದು – ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಅರಿವಿನ ತೊಡಕಿನಲ್ಲಿ. ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ್ದು ಮೂರು ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ. ಎಷ್ಟೊಂದು ಸಿಗುತ್ತದೆ? ಹೀಗಾಗಿ ಯು.ಜಿ.ಸಿ. ಈಗ ಕೇಳುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೇನೋ? ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ನಾಟಕಕಾರ ವಿ.ವಿ. ಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕನಾಗಬಾರದು?

ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1. ಕವಿ ಕೇಂದ್ರಿತ – ಬದುಕು – ಬರಹ
   - 1.1. ಬಾಲ್ಯ
   - 1.2. ಕೃತಿಗಳು
   - 1.3. ಪಾತ್ರಗಳು

(ಅಂದ ಹಾಗೆ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿಲ್ಲ? ಕೆಲವು ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಯಾಕೆ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ?)

2. ಜನಾಂಗ ಕೇಂದ್ರಿತ
   - 2.1. ಜನಾಂಗ ; ಹೆಸರು – ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ – ಆರ್ಯರೆ / ದ್ರಾವಿಡರೆ
   - 2.2. ಲಕ್ಷಣ
   - 2.3. ವಿಶೇಷತೆ
   - 2.4. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು
3. ಜಾತ್ರೆಗಳು
4. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯನಗಳು
5. ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬಾರದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ; ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ / ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ : ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಈಚೆಗೆ ನಡೆದ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ ನನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೆರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪಡೆದರು. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಅದೇ ಪ್ರದೇಶದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೆರೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಮೊದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ನಲ್ಲಿತ್ತು. ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅಂಕಿ–ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೊಂಚ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರು. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದರು. ಇಷ್ಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳು ಹಿಡಿಯಿತು. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಥಿಸೀಸ್ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಯಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪರೀಕ್ಷಕರಿಗೆ ಹೋಯಿತು. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅವಾರ್ಡು ಆಯಿತು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ; ಒಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿನ್ಯಾಸವು ದೊರೆತ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಸುಲಭ. ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾಡುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿವೆ. ಇದು ಸಂಶೋಧಕರ ತಪ್ಪು : ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ತಪ್ಪು ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ; ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಈ ಥರ ಆಗುತ್ತದೆ.

> ಕಳೆದ ಹತ್ತು ಹದಿನೈದು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ತುಂಬಾ ಸಲೀಸಾಗಿಯೂ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಲೀಲಾಗಾಂಧಿಯವರು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ – ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಭಾರವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮೇತ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಮತ್ತು ಚಿರವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ

ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗುವವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡು.

ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಫಲಿತಗಳೇನು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ – ಯು.ಜಿ.ಸಿ.ಯ ನಿಯಮಾವಳಿ. ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ, ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮ ಎಲ್ಲವೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುವುದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ನಿಜವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಬರಗಾಲವಿದೆಯೇ? ನನಗನಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ನಾವು ಅಪಾರ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸುಮಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಡೆದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ನೋಡಬಾರದು? ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಬೇರೆ. ಕುಟುಂಬ ಬೇರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರೆ – ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬೇರೆ – ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇರಲಾರದೆ? ಎರಡನೆಯದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ರಂಗಭೂಮಿ, ಕೃಷಿ ಮನುಷ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆ? ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಬೇರೆ, ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಬೇರೆ ಎಂಬಂಥ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೂಸು. ಅನೇಕ ಅಜ್ಞಾತ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಅವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವೆಂದರೆ ಇನ್ನೂರೈವತ್ತು ಪುಟ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಎಂಬತ್ತು ಪುಟ ಇದ್ದರೂ ಸರಿ – ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ದಾರಿ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಕಾರಂತರು ಬಾಲವನ ಯಾಕೆ ಶುರುಮಾಡಿದರು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಪಂಜೆಯವರು ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು? ಗಳಗನಾಥರು ಪುಸ್ತಕ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಲು ಎಷ್ಟೊಂದು ತ್ರಾಸಪಟ್ಟರು? ಸಿ.ಆರ್. ಸಿಂಹ, ಕುವೆಂಪುರವರನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ? ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಯಾವುದು? ಇವೆಲ್ಲಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಬಿಟ್ಟು – "ಭೂಮಿ ಕ್ರಯಪತ್ರದ ಧಾಟಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ" ಅದಕ್ಕೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದರೂ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮೌಲಿಕ. ಇವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ನಾವು (ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುದಿದ್ದರೆ) "ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ", "ವಿಸ್ಮೃತಿ", "ಪೋಸ್ಟ್‌ಮಾಡರ್ನಿಸಂ", "ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ" ಇತ್ಯಾದಿ ಬಳಸದೇ ಇದ್ದರೂ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಸಂಶೋಧಕರು ಈ ಪದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಬರಿ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ, ಹಾಸಲುಂಟು. ಹೊದೆಯಲುಂಟು. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ–ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಕರ್ಷಕ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೂ ನನಗೆ ಸದ್ಯದ ಕುತೂಹಲ "ಗಾಂಧಿ ಮಾಲಿಂಗ"ನವರ

ಬಣ್ಣದ ವೇಷ, ಚೌಕಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕನ್ನಡಯಲ್ಲಿ ಚುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವುದು – ಇದರೊಂದಿಗೆ...

ನನ್ನ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ : ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಖವರ್ಣಿಕೆ (ಮೇಕಪ್) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ನಾವೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆಯವರು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ (ಹವ್ಯಾಸಿಗಳ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ). ತಿರುಗಾಟದ ಕಲಾವಿದರು ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರ ಮುಖಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾ ಬಣ್ಣದ ಹದ, ಗೆರೆಗಳು, ವೇಷದ ಅಗತ್ಯ ಅವರವರ ಅನುಭವದಿಂದ, ಕಲಿಕೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ, ಕನ್ನಡಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಲಗೈಯ ಹೆಬ್ಬೆರಳು ಮತ್ತು ತುದಿ ಬೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಮಡಲಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹುಬ್ಬು ಬರೆಯುತ್ತಾ, ರೆಪ್ಪೆಯ ಸುತ್ತ ಕಪ್ಪು ಗೆರೆ ಎಳೆದು ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಅಗಲಗೊಳಿಸುವುದು. ನನಗಂತೂ ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಅನುಭವದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದುವೇ ನನಗಿಷ್ಟ. ಯಾರು ಏನು ಹೇಳಿದರು ಕೂಡಾ!

(ಇದು ಟಿಪ್ಪಣಿ ರೂಪದ ಮಾತುಗಳು. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿಯವರು ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಾವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಾದರಿಯ ಕುರಿತು ಲೇಖನ ಬರೆಯಲು ಕೇಳಿದ್ದರು. ಇದು ಲೇಖನವಲ್ಲ. ಅನಿಸಿಕೆ).



ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ

ಬಹು ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು



ವಸಾಹತುಶಾಹಿ
ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು
ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕ
ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ.
ಅದು ಬಹು ರೀತಿಯ
ಸಂವಾದಗಳನ್ನು
ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.
ಒಪ್ಪಂದ-ನಿರಾಕರಣೆ
ಮೌನ-ಸಂಕರ
ಮುಂತಾದ
ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು
ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು
ಬರೆದಿರುವ
ಲೇಖನಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ.
ಕಳೆದ ಎರಡು ಮೂರು
ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಾನು
ಬರೆದಿರುವ
ಲೇಖನಗಳಿವು.
ಓದುವ ನಿಮಗೆ ನನ್ನ
ನಮಸ್ಕಾರಗಳು ಮತ್ತು
ನಿಮ್ಮ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ
ನಾನು
ಕುತೂಹಲಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ.